S. N. 60061D / 62291L

فرهنگ معارف اسلامی

شامل:

اصطلاحات مربوط به علوم: فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام

تفسیر، هیئت، نجوم، ملل و نحل، گاه شماری، ادبیات

جلد چهارم

ک - ی

تألیف:

دکتر سیّد جعفر سجّادی

استاد دانشگاه تهران

شرکت مؤلفان و مترجمان ایران

شرکت مؤلفان و مترجمان ایران

تهران ونک خیابان آفتاب شماره ۲۱ تلفن ۶۸۸۰۰۴

- فرهنگ معارف اسلامی
- تألیف دکتر سید جعفر سجادی
- جلد چهارم
- چاپ اول
- تیراژ پنج هزار نسخه
- اردیبهشت سال ۱۳۶۳
- چاپ کاویان

ک

ك – (اصطلاح ادبی) کاف‌مفرده حرف جاره است وآن برای چند معنی است ۱– تشبیه مانند «زید کالاسد» ۲– تعلیل‌مانند «و یکانه‌لایفلح الکافرون» که در مقام تعجب گوید زیرا کفار رستکار نشوند۳– استعلا، چنانکه «کیف اصبحت فیقال‌کخیر» ای علی خیر ٤– تؤکید مانند «لیس کمثله شی» که کاف زائده است. و گاه اسمیه بکاربرده میشود ومرادف مثل استو گاه جاره است مانند «یضحکن عن کالبرد» و کاف غیر جاره برد دو نوع‌است یکی ضمیر منصوب یا مجرور مانند «ماودعك ربك» و «ذلك. تلك اياك. ايا كما» و دیگر متصل به بعضی از اسماء افعال مانند «حیهلك، رویدك»

(از مغنی ص ۹۱)

و نیز (کـ) کنایت از کفـایت و کافی بردن حق است بر بندگـان کـه فرمود وکفی بالله شهیداً پس حق همهٔ مهمات بندگان را کافی است مهمات‌دنیائی و آخرتی مادی و معنوی.

مولانا گوید:

کاف کافی آمد او بهر عباد
صدق وعدهٔ کهیعص
کافیم بدهم ترا من جمله خیر
بی‌سبب بی واسطهٔ یاری غیـر
کافیم بی نان ترا سیری دهم
بی سپاه و لشکرت میری دهم
کافیم بی‌دارویت درمـان کنم
کوه را و چاه را میـدان کنم

*

کائن – (اصطلاح‌فلسفی) کلمهٔ‌کائن‌اسم فاعل از کون است یعنی موجود و مقابل فاسد است آنچه موجود است و موجودشود

و وجودش مسبوق بعدم باشد کائن گویند و بطور جمع اطلاق بر موجودات جهـان بطور کلی میشود و گاهـی بر محدثات بتنهائی اطلاق میگردد در مقابل مبدعـات و بدین معنی است که گویند «کل کائـن فاسد» و یا «الکائن یکون وجوده بعدعدمه المقابل لوجوده فی متن الواقع»

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۴۰ تفسیر ص ۳۹، ۴۰، ۸۵۱).

کائنات جو - (اصطلاح فلسفـی) موجودات سماوی را مانند ابر، باران و سایر پدیده‌ها را کائنات جوی گویند.

(از دستور ج۳ ص ۱۱۳).

کائنات داثره - (اصطلاح فلسفـی) مراد کائنات فاسده است رجوع به کائنات فاسده شود.

کـائنات غیرمتناهیـه - (اصطلاح فلسفی) مراد حوادث ومتحرکات وبالاخره موجودات ارضی است که بطور غیرمتناهی در معرض کون و فساد و خلع و لبس و حرکتند

(شفا ج۲ ص ۵۴۳)

کائنات فاسده - (اصطلاح فلسفـی) مراد از اصطلاح کائنات (داثره یافاسده) موجودات جسمانی و حوادث طبیعی‌اند. (اخوان ج۱ ص ۱۰۱)

کائنات متعاقبه - (اصطلاح فلسفـی) کائنات و حوداث را متعاقبه گویند از آن جهت که صورتی وحالتی را رها وصورت و حالت دیگر جای‌گزین او شود.

(از اسفار ج۱ ص ۱۷۷).

و بالجمله کائنات، مقابل مبدعاتند و در موارد مختلف بـا قیـد و مضاف‌الیه خاصی بکار برده میشوند مانند «کائنات ارضیه» و «کائنات عنصریه» و «کائنات معدنیه» و «نباتیه» و«حیوانیه» و«متعاقبه» و غیره

(از اسفار ج۱ ص ۱۷۷ - ج۲ ص ۲۸ - رسائل ص ۲۲۴).

کأس - (اصطلاح عـرفـانی) کاسه. ظرف.

این کلمهٔ مأخوذ از قرآن مجید است که فرمود و کأساً کان مزاجها کافوراً. وعلی سرر موضوعة متکئین علیه متقابلین یطوف علیها ولدان مخلدون باکواب و اباریق و کاس من معین لایصدعون عنهاو لاینزفون.

نزد اهـل ذوق کنـایت از فیوضـات متواترهٔ حق است

و کأس شربت علی لذة
و آخری تداویت‌منهابه

*

گفت صورت کوزه است و حسن می
می‌خدایم میدهـد از طـرف وی
مر شما را سرکـه داد از کـوزه‌اش
تـا نباشد عشق اوتـان کـوششش
از یکی کوزه دهد زهـر و عسل
هر یکی را دست حق عزو و جـل
کـوزه مـی‌بینی لیکـن آن شراب
روی ننمایـد بچشم نـاصـواب
قاصرات الطرف باشد ذوق جـان
جـز بخصم خویش ننمایـد نشان
هست هر جسمی چو کاسهٔ و کـوزهٔ
انـدرون هـم قوت و هـم دلسوزهٔ
کاسه پیدا و اندر آن پنهان رغد
طاعمش داند کـز آن چـه میخورد

در نجوم: رجوع به باطیـه و کاسه

شود.

کاسه ـ (اصطلاح عرفانی) کاسه کنایت از جام می وحدت است که سالك الی‌الله را سرمست گرداند.

کافر ـ (اصطلاح عرفانی) کافر مقام تفرقه را گویند و کسی را که از جمع بفرق آمده باشد و صاحب مقام حال‌تفرقه را گویند.

کافر بچه ـ (اصطلاح ذوقی) کافر بچه بمعنی یکرنگی در عالم وحدت است که روی از تمامی ما سو الله برتافته باشد و در سواد نیستی جای گرفته‌باشد.

کاف و نون ـ (اصطلاح ذوقی) کاف و نون صورت اراده کلیه است که «اذا اراد ان یقول لشی کن فیکون»

(از شرح گلشن راز ص ۵)

و گفته‌اند: «کاف» و «نون» اشارت است بمرتبهٔ ایجاد ممکنات.

*

شبستری گوید:

توانائی که در یك طرفـةالعین
ز کاف و نون پدید آورد کونین
چون قاف قدرتش دم بر قلم زد
هزاران نقش بر لوح عدم زد

هلالی گوید:

چو اول دست قدرت بر قلم زد
دو حرف کاف و نون یکجا رقم‌زد
کف کافی او از عین‌الطاف
ز کاف آورد بیرون قاف تا قاف
ز شکل نقطهٔ نون هم کماهی
پدید آورد از مه تا بماهی

*

مولانا گوید:

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب
تا کشاند مرعدم را در خطوب
پس دو تا باید کمنداند رصور
گر چه یکتا باشد آن دو در اثر
رشته یکتا شد غلط کم شد کنون
گردو و تا بینی حروف کاف و نون

*

کاشف ـ (اصطلاح فقهی و اصولی) و کاشف یعنی روشن کننده و آشکار نماینده و کشف کننده چنانکه گویند قبول در وصیت یا معاملات فضولی کاشف است یا ناقل یعنی کاشف از سبق وقوع عقد و نقل ملك است یا ناقل است یعنی از حین قبول عقد در است و منعقد شود.

کافر حربی ـ (اصطلاح فقهی) غیر کتابی را گویند.

کامل ـ (اصطلاح ذوقی و ادبی) هر بیتی که به هشت متفاعلن تمام شود

(از دره ص ۱۳)

کامل حقیقی آنست که جامع مراتب شریعت و طریقت و حقیقت باشد.

و کامل کسی است که او را کمال باشد و آن موجودی است که آنچه برای غیر ممکن‌الحصول باشد برای آن حاصل باشد و وجود و کمالات از خودش باشدو چنین ذاتی خداست در مرتبت بعد کسانی‌ـ اند که در حکمت عملیه و نظریه خود را کامل کرده باشند.

(از کشف المحجوب ص ۲۹۶ مصباح الانس ص ۵۳ ـ کشاف ص ۱۲۶۵)

ای درویش این طایفه که هر سه طریقت و شریعت و حقیقت دارند کاملانند و ایشانند که پیشوای خلایق‌اند

و آنها را هشت چیز به کمال باشد، اقوال نیك، افعال نیك، اخلاق نیك. معارف، ترك عزلت، قناعت، خمول، و آنان که این‌ها ندارند ناقصانند.

*

مولانا گوید:

کاملان از دور نامت بشنوند
تا بقصر تار و پودت در روند
بلکه پیش از زادن تو سالها
دیده باشندت به چندین حالها
حال تو دانند یك یك مو بمو
زانکه پر هستند از اسرار هو

کاملان - (اصطلاح عرفانی) کاملان طبقهٔ علیا از اهل‌الله را گویند.

(از ریاض السیاحه ص ۲۳)

*

کامل آزاد - (اصطلاح عرفانی)

و کسی است که او را چهار چیز بود ترك، عزلت، قناعت و خمول.

(از انسان کامل ص ۲۷۳)

کاملیه - (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند منسوب به ابوکامل وگویند صحابه در اثر عدم بیعت با حضرت علی کافر شدند و حضرت علی هم در اثر عدم مطالبه حق کافر شد و دیگر قائل به تناسخ ارواحند بعدازمرك وگویند امامت نوری است که تناسخ کند ازشخصی به شخصی دیگر.

(از کشاف ص ۱۲۶۶)

کان - (اصطلاح ادبی) بفتح کاف و نون. فعل ناقصه است وعمل او رفع‌باسم ونصب به خبر است رجوع بافعال ناقصه شود.

کأنّ - (اصطلاح ادبی) بفتح کاف و تشدید نون از حروف مشبهة بالفعل است و اکثر نحویان گویند مرکب است از «کـ» و ان و گویند «کـان زیداً اسد» بجای (انّ زیداً کالاسد) است‌که حرف‌تشبیه از جهت اهتمام بآن مقدم شده است و همزهٔ آن مفتوح شده است از جهت دخول جار بر آن در هر حال «کان» را چند معنی است ۱- تشبیه مانند (کان زیداً اسد) ۲- شك و ظن مانند (کان عمراً، عادل) و (کانك بالشتاء مقبل) ۳- تحقیق مانند (کان الارض لیس بها هشام) ٤- تقریب مانند (کانك بالدنیا لم‌تکن)

(از مغنی ص ۹۹)

کاهلی - (اصطلاح عرفانی) بطؤ سیر را کاهلی گویند واین گاه باشد که بسبب طریق‌باشد برای‌سالك وکمال‌سالك‌باشد و این‌نوع سیراکمل سیرها است که‌برجعت محتاج نباشد و گاه باشد که‌بسبب‌تقصیری عبور کند و این نازلترین سیرهاست.

مولانا گوید:

کاهلی را کرده‌اند ایشان سند
کار ایشان را چون یزدان میکند
کار یزدانرا نمی‌بینند عام
می‌نمی‌یاسایند از کد صبح وشام
کار دنیا را ز کل کاهل‌ترند
در ره عقبی زمه گو می‌برند
این گزینند هر که او باشد رشید
هین که دنیا رفت وعقبی دررسید

*

کاین - (اصطلاح ادبی) بفتح کاف و همزه و کسر یاء مانند کم است در استفهام و جز در چند امر مانند هم‌اند

۱ـ ابهام ۲ـ احتیاج به تمیز ۳ـ بنا ٤ـ لزوم تصدیر ٥ـ افادهٔ تکثیر دراغلب مانند «کاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» و برای استفهام مانند (کاین تقرأ سورة الاحزاب) یعنی چند دفعه و جهات افتراق آنها این است که ۱ـ کاین مرکب است و کم بسیط ۲ـ تمیز کاین مجرور بمن است غالباً مانند «کاین من نبی».

(از مغنی ص ۹٦)

کبائر ـ (اصطلاح فقهی) و گناهان کبیره در مذهب اسلام عبارتند از شرك، قتل بغیر حق، لواط، زنا، سحق، ربا خوردن، قذف محصنات، خوردن مال یتیم، غیبت، قسم، شهادت‌دروغ، شرب خمر، سرقت، یأس از رحمت خدا، کفر بخدا، کذب و فحش به انبیاء و اولیاء.

کباب ـ (اصطلاح ذوقی) کباب دل را گویند در تجلیات صوری وبمعنی بی‌تابی معشوق است از هجران عاشق.

خواجه گوید:

ز جام عشق تو عقلم خراب میگردد
ز تاب مهر تو جانم کباب میگردد
مرا دلی است که دائم بیاد لعل لبت
بگرد ساقی و جام شراب میگردد

کبر ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) کبر بزرك داشتن و بهتر دانستن خود را گویند از دیگری چنانکه تواضع کمتر گردانیدن خود است از دیگری و کبر از نادانی انسان است بنفس خود و یکی از مهلکات انسان است ولکن تکبر درمقابل متکبر عبادت است پس کبر یا ممدوح است و یا مذموم و هریك را مقام وموقعی است.

(کشاف ص ۱۲٤۲)

کبدالاسد ـ (اصطلاح نجومی) از ستارگان دب‌اکبر بود

(از صور الکواکب ص ۳۳)

کبری ـ (اصطلاح منطقی) مقدمه و قضیه اول از قیاس اقترانی را صغری و مقدمهٔ دوم را کبری نامند مثلا در قیاس «عالم متغیر است، هر متغیری حادث‌است» جمله هر متغیری حادث است کبرای‌قیاس است

(از کشاف ص ۱۲٤۷ ـ اساس‌ـ الاقتباس ص ۱۹۱)

کبر نفس ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس بکرامت و هوان مبالات نکند و به یسار و عدمش التفاف ننماید بلکه بر احتمال امور ملائم قادر باشد.

(از اخلاق ناصری ص ۷٦).

کبور ـ (گاه شماری) بکسر کاف وفتح باء و تشدید آن ـ روز دهم تشری است که روز عاشورای یهود بود که روزه داشتن بر آنان در آن روز واجب بود و اصل کبور از کفارات گناهان است.

(از التفهیم ص ۲٤٤)

کبیسه ـ (اصطلاح نجومی) در سال‌های خورشیدی همیشه در محاسبات $\frac{1}{4}$ روز را رها کنند و بجای آنکه گویند سال شمسی $\frac{1}{4}$ ۳٦٥ روز است گویند ۳٦٥ روز است و بنا براین در هر چهار سال یك روز پدید آید. این کار را نخست یونانیان و رومیان و سریانیان و قبطیان مصر کردند و این سال را که ۳٦٦ روز محسوب کنند

کبیسه گویند و کبیسه یعنی انباشته است یونانی‌الاصل است و البته مردم فارس کبیسه نمیکردند یعنی هیچ سالی را ۳۶۶ روز محسوب نمیکردند و همین طور ¼ را رها میکردند و در نتیجه در ۱۲۰ سال یك ماه تمام درست میشد و آن گاه این ماه را بر ماههای سال میفزودند و سال را ۱۳ ماه حساب میکردند و یك ماه را در چنین سالی دو بار نام میبردند و آن سال را بهیزك خواندند لکن قطبیان این ¼ روز را همچنان رها میکردند تا از آن یك سال تمام پدید میامد در ۱۴۶۰ سال تمام و در این صورت از همهٔ سالهای تاریخ یك سال را رها میکردند
(از التفهیم ص ۲۲۲)

کتاب ــ (اصطلاح فقهی و ذوقی) و مراد از کتاب قرآن مجید است که یکی از مأخذ اساسی فقه اسلام و بیان احکام او است در قرآن دو دسته از آیات هست یکی آیات محکمه و دیگری آیات متشابهه آیات محکمه آنها هستند که معانی متعددی نداشته و نص باشند در افادهٔ احکام و عمل بدانها واجب و لازم است وبلااشکال است اعم از آنکه این محکمات نص باشند یا ظاهر در این مورد اخباریان گویند بطور مطلق استدلال و عمل بآیات قرآن روا نباشد و گویند همهٔ قرآن متشابه است نسبت بما، و حکمی نتوانیم از آن استفاده نمائیم مگر با کمك اخبار و روایات که مبین آیات باشند این نظر نزد اصولیان مردود شناخته شده است زیرا اولا حضرت رسول مبعوث شد و کتابی برای اوفرستاده شد که بلسان قوم او است و مشتمل بر خطابات، اوامر و نواهی است و قصص و حکایات گذشته‌گان در آن آمده است و این وضع تنها برای این بوده است که مردم بدانند و عمل کنند و حتی آیاتی هست که خود مشعر بر فصاحت و بلاغت آن است و معنی فصاحت آن این است که فهم آن برای اهل لغت آسان و روشن باشد و ثانیاً اخبار متواترهٔ داریم مبنی براینکه واجب است عمل به قرآن و به مفاد آیات: حضرت امیر فرمایند. و «الصلوة علی نبیه الذی ارسله بالفرقان لیکون الی الحق هادیاً»... و بالجمله متشابهات که متضح الدلالة نمی‌باشند و از راه اخبار و آیات دیگر که آنها را روشن کرده‌اند واضح‌اند و محکمات که خود نص یا ظاهر در معنی و مفاداند و در این مورد بحث مفصل‌است.

یکی از مسائل مورد بحث اصولیان این است که آیا تحریف و تصحیف درقرآن واقع شده است یا نه بسیاری از اخباریان گویند: زیاده و نقصان و تحریف در قرآن واقع شده است از جمله کسانیکه این‌معنی را گویند کلینی و علی‌بن ابراهیم است و وشیخ‌احمدبن ابیطالب صاحب احتجاج‌است و سید مرتضی و صدوق و محقق طبرسی و بسیاری ازمجتهدین قائل بعدم‌تحریف‌اند و گویند قرآن بدین طریق و ترتیب که بوسیله عثمان جمع آوری و تحریر شده است وحی است و تغییری در آن داده نشده است و تقریباً این گفتار و قول مورداتفاق فقها و اصولیان است و کسانیکه گویند تحریف در قرآن واقع شده است استناد کنند به روایاتی از جمله خبری به‌حضرت امیر نسبت دهند که در موقعی که از او

وجه مناسب بین «وان خفتم ان لاتقسطوا فی‌الیتامی و فانکحوا» پرسیدند فرمود مابین این دو زیادتر از یك ثلث قرآن حذف شده است دیگر روایتی به حضرت صادق نسبت دهند که در مورد «کنتم خیر امة» فرمودند چگونه این امت بهترین امت باشد و حال آنکه فرزند حضرت رسول را بکشتند و بعد فرمود آیه چنین بوده است «کنتم خیرالائمة» و دیگر روایتی‌است در قضیه غدیر خم که گویند آیه چنین است «یا ایهاالرسول بلغ ما انزل الیك فی علی فان لم تفعل فما بلغت رسالتك» ودیگر آنکه‌کتاب وحی چهارده‌تن بودند ازصحابه که ریاست آن با علی‌بن ابیطالب بود و اغلب آنها تنها آیاتی را مینگاشتند که مربوط باحکام بودند و اخلاقیات و وقایع را و اغلب آنها با حضرت رسول نبودند و تنها حضرت امیر همیشه با آن حضرت‌بود که در خلوات و جلوات آنچه وحی میشد ضبط میفرمودند و بدینجهت قرآن حضرت امیر جامع‌تر بود و بعد از رحلت حضرت رسول حضرت علی به منبر تشریف برده و فرمودند که وحی الهی این است که در دست من است ولکن عمربن الخطاب گفت ما را نیازی بدان نیست و ما را مصحف عثمان کافی است و گویند این قرآن همواره نزد ائمه اطهار بوده است و عدهٔ از خواص ائمه از وجود آن مطلع بوده‌اند، کلینی‌گوید مردی آیاتی برحضرت صادق بخواند که من تا آن گاه نشنیده بودم پس حضرت صادق فرمودند ساکت شو و خود داری کن از خواندن این آیات وهمان که مردم میخوانند بخوان تا قیام حضرت قائم و احادیثی دیگر البته این سخنان را عدهٔ حمل بر تعصب کنند و گویند مسلمین بسیاری از این آیات خبر داشتند و حافظ آن بودند و امکان اخفاء آن بسیار کم بوده است و دیگر استدلال کرده‌اند به آیاتی مثل «لا یأتیه الباطل من بین یدیه‌ولامن‌خلفه» و «انانحن نزلناالذکر و اناله لحافظون»...

در این‌مورد بحث بسیار است وحقیقت امر نامعلوم.

الحق جواز العمل بمحکمات الکتاب نصاً کان او ظاهراً خلافاً للاخبار یین حیث قالوا بمنع الاستدلال بکله علی ما نسب الیهم بعضهم و قال ان مذهبهم ان کل القرآن متشابهة بالنسبةالینا ولا یجوز اخذحکم منه الا من دلالة الاخبار علی بیانه و هو الاظهر من مذهبهم او بالظواهرفقط علی مایظهر من‌آخر و فصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا یجوز العمل بالظواهرالتی ادعیت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصیص والتقییه
(از قوانین ج ۱ ص ۳۹۳).

کتاب در اصطلاح صوفیان اطلاق بر وجود مطلق میشود رجوع‌شود به ام‌الکتاب.

و اهل ذوق و عرفان این اصطلاح و کلمه را از قرآن مجید مأخوذ کرده‌اند و ظاهر معنی آن را منصرف کرده تأویلاتی کرده‌اند بر حسب موارد در حال که بنزد اهل شرع صرفاً منظور کتب آسمانی‌است. چند آیه که در آن کتاب آمده است. مانند:

یا یحی خذالکتاب بقوة و آتیناه الحکم صبیاً.

والله الذی انزل الکتاب بالحق .
فقد آتینا ابراهیم الکتاب والحکمة.
لا رطب ولا یابس الا فی‌کتاب مبین.
الم ذلك‌الکتاب لاریب فیه.
و آیات بسیاری دیگر که کلمهٔ کتاب در آنها مذکور است.

کتابت ـ (اصطلاح فقهی و منطقی) عبارت از عقدی است بین مولی و مملوك او بر این معنی که مملوك مال معین و معلومی را در مقابل آزادی خود بمولی بدهد و این یا مطلق است یا مشروط در کتابت مطلقه هر اندازه از مال معلوم را داد در مقابل آن یك قسمت آزاد میشود و در مشروط باید تمام مال مورد رضایت طرفین را بدهد تا آزاد شود کتابت از عقود مستقله است و لازم الطرفین است

در اسلام این امر مستحب است و در صورتیکه مملوك مطالبه کند استحباب آن مؤکدتر است و ایجاب آن «کاتبتك علی ان تؤدی الی کذافی وقت کذا او اوقات کذا فاذا ادیت فانت حر» و قبول «قبلت و شبه آن»

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۶۹ ـ صیغ العقود ص ۱۲۸ ـ کشاف ۱۲۴۲)

در معنی منطقی ناصر خسرو گوید:

کتابت ازجملگی حیوان بمردم‌مخصوص است و حیوان بی‌نطق را با مردم هم اندر گفتار و هم اندر صنعتها شرکت‌اند واندر کتابت شرکت نیست اما شرکت حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنانست که مر بیشتر حیوان را هر یکی را بانگی هست که آن بانگ خاصه مراوراست و آن‌بانگ از او بمنزلهٔ نطق است از مردم و نیز بیشتر از حیوان سخن آنست که بوقت شادی و ایمنی چنان آواز دهند که بوقت ترس و درمانگی ندهند

(از زادالمسافرین ص ۱۲)

کتاب الهی ـ (اصطلاح‌فلسفی) عقول و نفوس مجرده از جهت آنکه عالم بمبادی خود و آنچه صادر از آنها است میباشد مظاهر علم الهی و کتب الهی‌اند ومجموعه موجودات عالم را نیز کتاب الهی گویندکه مرقوم است در آن کلیهٔ امور «او بالکتاب الالهی الذی هو مجموع الموجودات اذ هو کتاب‌الله الاعظم و کل جوهر من‌الجواهر حرف من‌الحروف و کل عرض من‌الاعراض نقطة و اعراب لذلك الحرف»

(مجموعه دوم مصنفات پاورقی ص ۲۴۴).

کتاب الواح سماویه ـ رجوع‌بلوح‌شود.

کتاب‌الله ـ (اصطلاح فلسفی) عالم وجود را گویند رجوع بکتاب الهی شود.

کتاب اعظم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به کتاب الهی شود.

کتاب تفصیلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از کتاب تفصیلی مجموعه موجودات عالم خلق و امر است که همهٔ آنها مراتب تفصیل عالم الهی‌اند و هر مرتبت مافوق مرتبت اجمالی مادون و مرتبت مادون تفصیل مافوق است و باصطلاح عرفاء مرتبت اسماء و صفات و افعال حق تعالی میباشند که هر یك بر حسب مراتب‌وجودی خود مرحلهٔ تفصیل ذات حق‌اند.

«و کذلك جمیع ما فی‌العالمین الامر والخلق کتاب تفصیلی لما فی عالم الالهی

من الاسماء والصفات».

(اسفار ج ۳ ص ۱۰۵ و رجوع به ص ۱۰۳ شود).

کتاب تکوینی ـ (اصطلاح ذوقی) کتاب تکوینی در مقابل کتاب تدوینی است و مراد از کتاب تکوین عالم وجود است که بقلم قدرت الهی کلیهٔ صور موجوده در عوالم وجود یافته است به وجود علمی که موطن آن عالم قضاء است و وجود عینی که موطن آنها عالم قدر است بعبارت دیگر کتاب تکوین عبارت از صحیفه عالم کون و وجود است که کلیهٔ صور موجوده در آن از رشحات قلم الهی است

(از اسفار ج ۳ ص ۱۱۰).

کتاب جامع ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب جامع نفس انسان است از آن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات مادون خود میباشد و جهان کوچکی است که‌مشابه و مظهر عالم بزرگ میباشد «والانسان الکامل کتاب جامع لهذه الکتب المذکورة لانه نسخة العالم فمن حیث روحه و عقله کتاب عقلی و من حیث قلبه و هو نفسه الناطقة کتاب اللوح المحفوظ و من‌حیث نفسه الحیوانیة اعنی القوة الخیالیة کتاب المحو والاثبات... و اعلم ان النفس الانسانیة اذا کملت و بلغت غایتها فی الاستکمال و تجردت بعد ترقیاتها و تحولاتها و تبدلاتها و تبدل نشأتها الی ان یتصل بالعالم العلوی صارت کتاباً الهیاً»

(اسفار ج ۳ ص ٦۳).

پارهٔ ترکیبات دیگر در معنی عرفانی و ذوقی:

کتاب شیطانی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد نفس انسان است که‌در درجات پست و مرحله توغل در شهوات حیوانی وسقوط در درکات اسفل دوزخ بوده که کتاب الفجار نیز نامیده شده است

(اسفار ج ۳ ص ٦۳).

کتاب‌العلوی ـ (اصطلاح‌عرفانی) مراد نفس انسان در درجات و کمالات اعلی میباشد که کتاب الابرار هم نامیده‌اند

(از اسفار ج ۳ ص ٦۳).

کتاب‌اللوح ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب لوح، انسان از جهت روح وقلب و نفس ناطقه است.

(از اسفار ج ۳ ص ٦۳).

کتاب مبین ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب مبین لوح مجفوظ است و قرآن را هم کتاب مبین گویند و جهان وجود را نیز کتاب مبین گویند. رجوع به کتاب شود.

کتاب حکمی ـ (اصطلاح فقهی) و نزد فقها عبارت از کتاب قاضی است بقاضی دیگر که در او منعکس شودشهادت شهود بر غایب یا دفترچه‌ایست که‌شهادت علیه غائبین را در آن قاضی بنگارد و برای قاضی دیگر فرستد.

(از کشاف ج ۲ ص ۱۲٤۱)

کتابی ـ (اصطلاح فقهی) کفارصاحب کتاب را گویند مانند یهود، نصاری و مجوس

(از کشاف ص ۱۲٤۲ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۷)

کتاب‌المحو والاثبات ـ (اصطلاح عرفانی) نفس‌حیوانی وقوای خیالی‌راکتاب

محو و اثبات نامیده‌اند و نفوس عالیه که مرتبت وجود صور موجودات و مرحلهٔ محو واثبات و وجود علمی اشیاء است کتاب محو واثبات نامیده‌اند و گاه با قید کلمهٔ عینی بکار برده میشود «کتاب المحو والاثبات العینی» و در این صورت مراد جهان و عالم خارج بطور مطلق است و بالجمله محو و اثبات علمی عبارت از مرتبت وجود صور موجودات در نفوس کلیه عالیه است و کتاب محو و اثبات عینی موجودات کونیهٔ فاسده میباشند

(اسفار ج ۳ ص ۱۱۰)

کتاب النفس الانسانیة – (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب نفس انسانیة – نفس انسان است از جهت آنکه عالم صغیریست که منطوی است در او جهان بزرگ و نسخه‌ایست از جهان وجود «کتاب النفس الانسانیة فانه نسخة مختصرة مطابقة لکتاب العالم الکبیر الذی کتبه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة و کتب فی قلوبکم الایمان فعلیك ان تدبر فی کتاب النفس.»

(اسفار ج ۳ ص ۸٤).

کتب الهی – (اصطلاح عرفانی) عقول و نفوس مجرده از جهت آنکه عالم بمبادی خود و آنچه صادر از آنهاست میباشد مظاهر علم الهی و کتب الهی‌اند و عرش مظهر رحمن و مستوای اوست و کرسی مظهر رحیم و فلك هفتم مظهر رزاق است و فلك ششم مظهر علیم است و فلك پنجم مظهر قهارست وفلك چهارم مظهر نور و محیی است وفلك سوم مظهر مصور است و فلك دوم مظهر باری است و فلك اول مظهر خالق است.

کتم بطون وخفاء – (اصطلاح عرفانی) و مراد مرتبت غیب الغیوب و صقع ذات احدیت است

(اسفار ج ۱ ص ٤۷).

کتمان حق – (اصطلاح فقهی) و یکی از گناهان کبیره کتمان شهادت به حق است و در قرآن مجید است «ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات او....... اؤلئك... و یلعنهم اللاعنون ولا تلبسو الحق بالباطل و تکتموا الحق و انتم تعلمون»

(از سراج الوهاج ص ۹۵).

کثافت – (اصطلاح فلسفی) کثافت مقابل رقت و از کیفیات محسوسهٔ ملموسه است «اللطافة قدتطلق علی رقة القوام کما فی الماء والهواء و علی سهولة قبول الانقسام الی اجزاء صغیرة جداً»

(اسفار ج ۲ ص ۲۵). ورجوع بلطافت شود.

کثرت – (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ کثرت در مقابل وحدت است وتعریف آنرا نیز بمقابلیت با وحدت کرده‌اند و بعبارت دیگر تعریف کثرت بطور استقلال و تعریف بحد، امکان ندارد و تعاریف مشهوریکه برای آن شده است بمقابلت با وحدت است. کثرت از امور اضافی است مانند قلت «و کل کثیر قلیل بالاضافة الی ما هو اکثر منها و کثیرة بالاضافة الی ما هو اقل منها.»

(تفسیر ص ۵۵۱، ۳۳۹ – تهافت التهافت ص ۲٦، ۲۵۱ – شرح منظومه ص ۱٦۸).

نزد عارفان چون در مراتب مظاهـر امکانیه‌ذات حق تجلی کند به جهت اظهار اسماء وصفات بلباس‌کثرت ملبس میشود. شاعر گوید:

ای روی در کشیده ببازار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

کثرت در وحدت ـ فلاسفهٔ‌متألهٔ‌گویند: وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافت‌مرتبهٔ صفات و اسماء است.

وجودات و موجودات در عیـن کثرت مندك و فانی در وحدت‌اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی میباشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعینها امور اعتباری است.

(اسفار ج ۳ ص ۲۹ ـ شرح منظومه ص ۱۶۸).

کثیرالسفر ـ (اصطلاح فقهـی) و بکسی کثیرالسفر گویند کـه سه سفـر متوالی مسافرت کرده باشد و بین هر دو سفر ده روز در شهر خود یا شهری دیگر نمانده باشد مکاریان ملاحان سیاحان ـ و چنین کسی باید روزه خود را بگیرد و نماز را تمام بخواند نه قصر

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۹۶)

کدخدا ـ (اصطلاح ذوقی، فلسفی) از عقل فعال تعبیر بکدخداء روی زمین کرده‌اند:

(رسائل ص ۲۴۳)

کدورات ـ (اصطلاح عرفانی) مراد تعلقات دنیوی است.

دلدادهٔ لب تو هر جا که دلستانی
گر از دهان تنگت بوسی بمن‌فروشی
جانهای تنك بسته برهم نهیم جانی

کذا ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ کذا در قواعد زبان عرب بر سه وجه آمده است یکی آنکه (ك) تشبیه و «ذا» اشاره است مانند «رایت زیداً فاضلا ورایت امراًکذا» دوم آنکه کلمهٔ واحده باشد کنایه آرند از غیر عدد مانند «کذا و کذا» و فعلت کذا و کذا» سوم آنکه کنایت از عدد باشد مانند «عندی کذا درهم» و در اینصورت مانند کاین باشد در چهار امر و احتیاج به تمیز منصوب دارد مانند «عندی کذا و کذا درهماً»

(از مغنی ص ۹۷)

کذب ـ (اصطلاح اخلاقی) یکی از صفات ذمیمه است بویژه که کذب بر خدا و رسول خدا باشد که در حد کفر است.

کـر ـ (اصطلاح فقهی) بضم کاف مقدار یك کر آب ۱۲۰ رطل (بکسر راء) عراقی است و از لحاظ مساحت ۴۲ وجب است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱)

کرات ـ (اصطلاحات هیوی) منظور افلاك و عناصر ومدار سیارات است رجوع بافلاك شود.

کرات سماویه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد افلاك‌اند

(شفا ج ۲ ص ۷۰۲).

کرامت ـ کرامت عبارت از ظهور امر خارق عادت از طرف شخصی است کـه دعوی نبوت نکند مانـنـد کـرامت اولیاء صوفیه‌که‌خدا هرچه‌خواستندبدانهاتمام‌بداد انصاری گوید: بزرگـ تهنیتی وتمام

تشریفی و عظیم کرامتی که الله تعالی با مؤمنان فرزند آدم کرد که در بدو کار و مفتتح وجود، روزمیثاق ایشانرا درقبضهٔ صفت جای داد و ایشانرا بنعت لطف محل خطاب خود گردانید و با ایشان عهد و پیمان دوستی بست، باز چون در دنیا آمدند ایشانرا صورت نیکو و شکل زیبا و خلقت تمام داو وبه...

و بدانش و عقل و نطق و فهم و فرهنگ بیاراست، ظاهر بتوفیق مجاهدت و باطن به تحقیق مشاهدت و معرفت از ایشان دریغ نداشت، در رحمت و کرامت خود بر ایشان گشاد و ایشانرا بر بساط مناجات بداشت، تا هرگه که خواهند او را خوانند و از وی خواهند و با وی راز گویند، و گفته‌اند «من اظهر کراماته فهو مدع و من ظهرت علیه الکرامات فهو ولی»

(و از طبقات ص ٤١٨)

کرام الکاتبین ــ دو فرشته‌اند، موکل انسانند.

کرامیه ــ (کلامی) از فرق صفاتیه این گروه پیرو ابو عبدالله محمدبن‌الکرام می‌باشند و آنها را بدان روی صفاتیه نامند که در باب صفات حق اعتقاد آنان موافق با اعتقاد صفاتیه است اینان‌معتقد به تجسم وتشبیه‌اند و خودمشعب بدوازده فرقه‌اند :

(از ملل و نحل شهرستانی ص ٤٩).

کراهت ــ این اصطلاح فقهی است و یکی از احکام خمسهٔ تکلیفی است و بودن فعل است بنحویکه ترك آن اولی باشد با عدم منع از فعل.

(از کشاف ص ۱۱۲۸)

کرسی ــ (اصطلاح کلامی، فلسفی) از فلك کواکب در زبان اهل شرع اطلاق کرسی شده است و مراد از عرش چنانکه در کلمهٔ عرش بیان شد فلك الافلاك است. واطلاق دیگری نیزدارد چنانکه صدرالدین گوید: «و لعل‌المراد من‌الکرسی لوورد فی لسان‌الشریعة هوالفلك الاقصی الجسمانی و من عرش‌الرحمن هو ما یحاذیه فی عالم المثال و هو الفلك الکلی المثالی»

(اسفار ج ۳ ص ٦٥، رجوع به زاد المسافرین ص ۱۳۱ شود).

نزد عارفان موضع امر و نهی الهی است

کرسی الجوزاء ــ (اصطلاح نجومی) عبارت از سه کوکب بود واقع در صورت ارنب.

کرشمه ــ (اصطلاح عرفانی) تجلی جلالی را کرشمه گویند که فرمود «و ما امرنا الا کلمح بالبصر»

عراقی گوید:

یك کرشمه کرده با خود جنبش عشق‌قدیم
در دوعالم این‌همه شور وفغان انداخته
یك نظر کرده خروش از عالمی برخاسته
یك سخن گفته. غریوی درجهان انداخته

خاقانی:

گرچه بدست کرشمهٔ تو اسیرم
از سر کوی تو پای باز نگیرم
زخم سنان ترا سپر کنم از دل
تا توبدانی‌که باتو راست‌چوتیرم

عطار گوید:

ای یك کرشمهٔ تو غارتگر جهانی
دشنام تو خریده ارزان خران بجانی

آشفتهٔ رخ تو هر جا که ماهرویی
دلدادهٔ لب تو هر جا که دلستانی

کره ـ (اصطلاح فلسفی) کره به جسمی گویندکه او را سطح واحدی احاطه و نسبت مرکز آن بسطح از اطراف و جوانب یکسان باشد و یا خطوطی که از مرکز بسطح آن وصل شوند همه موازی و از لحاظ اندازه یکسان باشند.

هریك از افلاك سماوی کروی‌الشکل‌اند و از این جهت آنها را کرات سماوی گویندوحی‌اند«کل کرة من‌الکرات‌السماویة فهی حیة‌من قبل‌انها ذوات اجسام محدودة المقدار والشکل وانها متحرکة بذاتها من جهات محدوده»

(تهافت التهافت ص ٤٧)

کرهٔ اثیر ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع باجسام اثیری واثیریات و (زادالمسافرین ص ۸۳) شود.

کرهٔ بخاری ـ (اصطلاح فلسفی) مراد کرهٔ هواست که مخلوط با بخره است.

(از کشاف ص ۱۲۷۹).

کرة الثوابت ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فلك ثوابت و فلك دوم «از طرف بالا» است

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۹).

کرة الکلیة ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فلك الافلاك است رجوع بافلاك و فلك و (مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۶۰) شود.

کرهٔ نسیم ـ مراد قسمتی از کرهٔ ارض است و قسمت بالائین او را کرهٔ زمهریر گویند

(مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۲۷).

کرم ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که بر نفس سهل نماید انفاق مال بسیار در اموری که نفع آن عام باشد و قدرش بزرگ بود بروجهی که مصلحت اقتضا کند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۸).

کسب ـ (اصطلاح منطقی) کسب عبارت از فعلی است که موجب جلب منافع و یا دفع مضار است و از این جهت فعل خدا موصوف بکسب نشود و بعبارت دیگر کسب عبارت از مباشرت اسباب است بالاختیار و بدین معنی است که گویند: «الکسب صرف‌العبد قدرته»

(از دستور ج ۳ ص ۱۲۲).

کسبی ـ (اصطلاح منطقی) کسبی مقابل بدیهی است. رجوع شود به تصور و تصدیق

کسر و انکسار ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی فعل و انفعال رجوع شود به کلمهٔ فعل و ان یفعل و ان ینفعل و (ش ص ۱۷۸).

کسر اصنام ـ (عرفانی)
بت شکستن و بت شکنی. نزد اهل ذوق شکستن بت نفس است که برای نخستین بار حضرت خلیل الرحمان بت‌ها را بشکست و این بدان معنی است که همهٔ بت‌های جمعی و فردی را باید از بین برد بت نفس و کبر و غرور و خودخواهی را. بت نفس اماره را که آدمی رابهلاکت اندازد بت حب جاه و مقام را که‌فرمودند حب‌الدنیا رأس کل خطیئة و این همان کاری بود که حضرت علی علیه‌السلام بدستور پیامبر اسلام انجام دادند که بت‌ـ

های صوری را که سمبل و نمایندهٔ‌بت‌های آدمی‌زاد بود نوع ابوسفیانها خردکردند و آنرا یعنی شکستن بت نفس را جهاد اکبر نام کردند.

کسوف - (اصطلاح هیئت، فلسفی) کسوف یعنی ماه گرفتن و آن بواسطهٔ‌حائل شدن زمین میان خورشید و ماه حـادث میشود و یا حایل شدن ماه بین آفتاب و ناظر است

(دستور ج ۳ ص ۱۲٤ - شفا ج ۱ ص ۲۷) .

بالاخره ابوریحان می‌گوید:

زمین جسمی بود تیره و تاریك که دید چشم در آن نفوذ نکند و از آن‌نگذرد و روشنائی آفتاب همیشه بر روی آن از یك سو افتد ناچار سوی دیگر آن که برابر سوی آفتاب است سایه بود چنانکه اگـر جسمی تاریك و کثیف را جلوی چراغ گیرند و زمین کره است پس سایهٔ آن‌گرد است و بر منطقةالبروج بمقابله و برابر آفتاب افتاده است و چون قمـر را در هنگام استقبال از منطقةالبروج عرض‌نبود نه سوی شمال و نه سوی جنوب عبور آن بناچار بر دایرهٔ سایهٔ زمین بود و میان آن و آفتاب زمین اندر آید و آن‌روشنائی را ببرد که از آفتاب بدو رسد پس قمر برنگــ خود بماند بدون روشنائی و آن کسوف قمر بود و اگــر در هنگام استقبال قمر را عرضی بود اگر کوچك بود کسوف باندازه آن بود و اگر بزرگـ بود کسوف نبود.

پس عرض باندازه دوری آن بود از دو عقدهٔ رأس و ذنب و چون یکی از آن دو به محل استقبال باشد و یا باو نزدیك بود البته بمقداری که کمتر از دوازده درجه بود در این صورت یا ماه را هیچ عرض نبود یا اگر بود اندك بود.

پس کسوف هنگامی بود که رأس یا ذنب نزدیك آفتاب بود. کسوف کلی ویا جزئی و کسوف از ناحیه مشرق شروع شود ابتداء شروع کسوف را بدوالکسوف و هنگام پیدا شدن رخنه در نور قمر را وسط الکسوف گویند.و کسوف آفتاب را (البته معروف این است که در بارهٔ قمر انخساف و در بارهٔ خـورشید انکساف گوینــــد) علت این بود که مـاه در آخرهای ماه باریك بود یعنی بامدادان باریك نموده شود و بدنبال آفتاب رود و همین طور موقعی آید که آفتاب غروب کند و آن بباریکی نموده شود تا محاق حاصل شود و بالاخره در ابتدای ماه نیز بعد از غروب آفتاب باریك نموده شود و فوراً غروب کند و بدنبال خورشید رود و بسوی شرق شود و تا از مغرب آفتاب بمشرق رود ناچار بر وی بگذرد. در این گذشتن گاه بود که بر آن نهاده بود که میـان آفتاب و میان چشم ما بود وبالاخره درست مقابل و روبروی آفتاب قرار گیرد وپارهٔ از خورشید را از ما بپوشاند و یا همهٔ آنرا و این کسوف آفتاب بود و البته درشهرها مختلف بود که اختلاف منظر بود.

(از التفهیم ص ۲۱٤ - ۲۱۵)

کشتهٔ تیغ جلال - (اصطلاح عرفانی) و قاتلوا فی سبیل‌الله، بزبان عارفان و طریق جوانمردان، ایـن قتل و قتال را

منزلی دیگر است، ره روانرا و حالتی دیگر است محبانرا، اما تا با شمشیر مجاهدت در راه شریعت کشته نشوی و به آتش محبت سوخته نگردی مسلم نیست که در این باب شروع کنی و نگر تا اعتقاد نکنی که آتش همین چراغست، که تو دانی و بس، که کشتگان حق دیگرانند و کشته شدگان خلق دگران،

و سوختن بآتش عقوبت دیگر است، و سوختن بآتش محبت دیگر، پیر بزرگوار گفت من چه دانستم که این دود آتش‌داغ است، من پنداشتم که هر کجا آتشی است چراغ است، من چه دانستم که در دوستی، کشته را گناهست و قاضی خصم را پناهست، من چه دانستم که حیرت بوصال تو طریق است، و ترا او بیش جوید که **در تو غریق است.**

شبلی روزی بصحرا شد، چهل کس را دید از والهان و عاشقان در این‌حدیث ایشان را فرو گرفته بود، که در صحرا همه افتاده هر یکی خشتی درزیرسر نهاده‌و جان به چنبر گردن رسیده گفت: الهی از ایشان چه میخواهی؟ باز درد، بردلشان نهادی، آتش عشق در خرمنشان زدی، بعاقبت، ایشان را به تیغ غیرت بکشی. خطاب آمد که ایشانرا بکشم، چون کشته باشم، دیت شان هم بدهم.

شبلی گفت: دیت ایشان چه باشد؟ خطاب آمد که: هر که کشتهٔ تیغ جلال ما باشد ،دیت او دیدار جمال ما باشد.

*

با لشکر عشق تو مرا پیکار است
تا کشته شوم که‌کشته رامقداراست
گر کشتهٔ دست را دیت دیناراست
مرکشتهٔ عشق را دیت دیداراست

کشف ـ (اصطلاح عرفانی) کشف عبارت از ظهور مستور است در قلب.

و برای کشف مراتبی است بر حسب ارتفاع تمام حجب یا بعضی از آنها دون بعضی.

قیصری گوید کشف در لغت بمعنی رفع حجاب است ودر اصطلاح عرفا بمعنی اطلاع بر ماوراء حجاب است از معانی غیبی و امور خفیه و آن یا معنوی است و یا صوری و مراد از صوری اموری‌است که در عالم مثال است از راه حواس پنجگانه و آنهم یا بطریق مشاهده است مانند دیدن و مکاشف صور ارواح وانوار روحانیه را و یا بطریق سماع است مانند شنیدن حضرت رسول.

در کشاف است که کشف بمعنی مکاشفه است و مکاشفه رفع حجاب است که میان روح جسمانی است که ادراك بحواس ظاهر نتوان کرد و گاه مکاشفه اطلاق بر مشاهده شود

(از مصباح‌الهدایه ص ۳۹ ـ دستور العلماء ج۳ ص۱۲٤ ـ کشاف ص۱۲۵۲).

کشف خواطر ـ (اصطلاح عرفانی) کشف‌خواطر آنست‌که‌آنچه‌برخاطراووسراو افتد جستجو کند و آنچه حق است بگیرد و آنچه باطل است طرد کند زیرا ممکن است آنچه بر سر گذرد الهام نباشد بلکه وسواس شیطانی بود

(از شرح قیصری ص ۳٤ ـ مصباح‌ـ الانس ص ۳۹).

کشف عیانی ـ (اصطلاح عرفانی)

از تفکر و رفتن وسیر و سلوك که‌سالکان عارف موحد میگویند سیر کشفی عیانی میخواهد نه استدلالی که ترتیب مقدمات معلومه باشد.

کشف مجرد - (اصطلاح عرفانی) کشف مجرد آنست که آنچه را دیده باشد بعینه واقع شود که بدیدهٔ روح بدون تصرف خیال دیده و آنچه دیده در عالم شهادت واقع شود.

و کشف مجرد خوانند که قوت متخیله در آن هیچ تصرف ننماید و آنرا لباس خیالی نپوشاند

(از مصباح الهدایه ص ۱۷۲).

کشف مخیل - (اصطلاح عرفانی) کشف مخیل آنست که انسان در خواب یا در واقعه بعضی از مغیبات را دریابد و نفس با وی در آن مشارکت نماید وبقوت متخیله آنرا ازخزانهٔ خیال کسوت‌صورتی مناسب از محسوسات درپوشانده این را کشف مخیل خوانند و هر حقیقت که بر او کشف گردد آن‌را در کسوت خیالی مناسب مشاهده کند.

(مصباح الهدایه ص ۱۷۳).

کشف معنوی - (اصطلاح عرفانی) کشف معنوی عبارت‌از کشفی است که مجرد از حقایق باشد و عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است

(از شرح قیصری ص۲٤).

کشف نظری - (اصطلاح عرفانی) سالك چون بجذبهٔ ارادت از طبیعت سفلی قدم بعلیین گذارد و باطن خودرا بواسطهٔ ریاضت صاف گرداند و هر آینه دیدهٔ او گشاد گردد و بقدر رفع حجاب و صفای عقل معانی معقوله زیاد شود و این راه کشف نظری است و باید که سالك ازاین بگذرد و پیش رود و در طریق حکما و فلاسفه نماند و کار زیادت کند، تا بنور دل پیوندد که آنرا کشف نوری گویند و باز سالك قدم جلوتر نهد تا مکاشفات سری پدید آید که‌آنرا کشف الهی گویند از آنجا نیز بگذره تا مکاشفهٔ روحانی پدید آید که آنرا کشف روحانی گویند.

کشف نوری - (اصطلاح عرفانی) رجوع شود به کشف نظری.

کظم غیظ - (اخلاقی ، عرفانی) فرو نشاندن خشم یکی از اصول اخلاقی اسلامی و از آداب سیر و سلوك است. مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس.

مولانا گوید:

کظم‌غیظ است ای پسر خط امان
خشم حق یادآور ودرکش‌عنان

*

کظم‌غیظ این است آنرا قی مکن
تا بیابی در جزا شیرین سخن

کعبه - (اصطلاح عرفانی و فقهی) کعبه عبارت از توجه دل است بسوی خداوند و مقام وصل را نیز گویند وتوجه دل است بمحبوب و معشوق و مطلوب که در آن مقام عاشق باید محرم شود تا بوصال معشوق نائل شود.

شاعر گوید:

احرام عاشقان به از احرام حاجیان
کان ره بسوی کعبه برد وین‌بسوی‌دوست

هرکه بپای رود کعبه را زیارت کند، هر

کـه بدل رود کعبه بزیارت وی شود.

عراقی گوید:

لبیك عاشقان بـه از احـرام حاجیـان
کاین است سوی کعبه وآنستسوی دوست

حافظ گوید:

آنکه جز کعبه مقامش نبد از یاد لبت
بر در میکده دیدم که مقیم افتاد است

آن کعبهٔ ظاهر قبلهٔ معاملت ویـن کعبهٔ باطن قبلهٔ مشاهدت، آن موجبمکاشف، وین مقتضی معاودت، آندرگاهعزتوعظمت ویـــن پیشگـــاه لطف و مبـاسطت

*

گر نباشد قبلهٔ عالم مـــرا
قبلهٔ من کوی معشوقست وبس

(از عده ج۱ ص ۵۳۹)

و کروبیان گرد کعبهٔ جبروت طواف کنند.

کعبه پناگاه راندگان جانباز است و سرگشتهگان وادی حیرت.

عراقی گوید:

بکدام مذهبست این؟ بکدام ملتست این
که کشند عاشقی را که توعاشقم چرائی
بطواف کعبه رفتم بحرم رهم ندانـــد
که برون در چه کردی کهدرون خانهآیی

و فرمودند: «قدنری تقلب وجهك فی السماء»

گفتهاند: قبله سه است، قبلهٔ عام و قبلهٔ خاص و قبله خاص‌الخاص.

قبلهٔ عام کعبه است در میان جهان و قبلهٔ خاص عرش است بر آسمان مستوی بر آن خدای جهان و قبلهٔ خاص‌الخاص دل مریدان و جان عارفان است.

«فهم ینظرون بنور قلوبهم الی‌ربهم» بنور دل خویش مینگرند بخداوند خویش.

*

گفتم کجات جویم ای مـاه دلستان
گفتا قرارگاه منست جان دوستان

(از عده ج۱ ص ۵ ــ ٤).

کعبه کجـا روم چـه کنم راه بادیـــه
کعبه است کویدلبر و قبلهاست رویدوست

شیخ‌نجم‌الدین گوید:

در کعبه گرز دوست نباشد نشانهٔ
حاجی کی التفات نماید بخانـــهٔ

حافظ گوید:

یارب این کعبهٔ مقصود تماشاگه کیست
که مغیلان طریقش گل و نسرین منست
دیدن روی ترا دیدهٔ جـان بین بایـــد
این کجا مرتبه چشم جهـانبین منست

عطار گوید:

از کعبهٔ جانان چو ندیدیم نشانی
از کعبهٔ ظاهر ره خمـــار گرفتیم

مولانا گوید:

بایزید او را چـو از اقطاب یافت
مکرمت بنمود در خـدمت شتافت
پیش او بنشست و می‌پرسید حـال
یافتش درویش و هم صاحب عیال
گفت عـزم تو کجـا ای بایزیـد
رخت غربت را کجا خواهی کشید
گفت قصد کعبه دارم از ولـــه
گفت با خود هین چه داری زادره
گفت دارم از درم نقره دویست
نك‌یه (یك) بستهسخت‌برگوشهردیست
گفت طوفی کـن بگـردم هفت بار
ویـن نکوتر از طواف حج شمـار
و آن درمها پیش من نه ای جواد
دان که حج کردی و حاصل‌شد مراد

کعبه هر چندی که خانهٔ بر اوست
خلقت من نیز خانهٔ سر اوست
تابکرد آن خانه را در وی نرفت
و ندرین خانه بجز آن می‌نرفت
چون مرا دیدی خدا را دیدهٔ
گرد کعبهٔ صدق بر گردیدهٔ
خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نه پنداری که حق ازمن جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر
تا به‌بینی نور حق اندر بشر
کعبه را یك بار بیتی گفت یار
گفت یا عبدی مرا هفتاد بار
بایزیدا کعبه را دریافتی
صد بهاء و عز و صد فر یافتی
بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت
همچو زرین حلقه‌اش درگوش داشت

*

کعبهٔ جبریل جانها سد رهٔ
کعبهٔ عبدالبطون شد سفرهٔ
قبلهٔ عارف بود نور وصال
قبلهٔ عقل مفلسف شد خیال
قبلهٔ زاهد بود یزدان بر
قبلهٔ طامع بود همیان زر
قبلهٔ مردان حق اعمال نیك
قبلهٔ نا اهل جاهل مرده ریگ
قبلهٔ عاشق حق آمد ای پسر
قبلهٔ باطل بلیس است ای پدر
قبلهٔ فرعون دنیا سر بسر
قبلهٔ خر بنده چبود کون خر

کعبیه ـ (اصطلاح کلامی)

فرقه از فرق اسلامی‌اند که پیرو ابوالقاسم عبدالله بن‌احمد بن‌محمودبلخی معروف به کعبی‌اند گویند صفت سمیع و بصیر بودن خدا باین است که او علیم است به مبصرات و مسموعات.

(از مختصرالفرق ص۱۲۰)

کف ـ باصطلاح عروضیان اسقاط رکن هفتم باشد از جزوی که رکن آخر آن سبب خفیف بود

(از المعجم ص ٤۳ ـ درهٔ ص ۲۱)

کفائت ـ (اصطلاح فقهی) ومراد هم کفو بودن زن و شوی است و آن مساوی بودن در شش امر است نسب ـ اسلام ـ حرفه ـ حریت ـ دیانت ـ یسار زوج از نفقهٔ بحال زن

(از الفقه.. ج٤ ص ٥٤ ـ شرح لمعه ج۲ ص ۷۸)

در کلیات حقوقی آمده است:

هم‌شأن بودن زن با مرد و کفویکدیگر بودن شرعاً عبارت است از مساوات در دین و عرفا عبارت است از مساوات در حسب و نسب و ثروت و شرف و امثال اینها و اینکه در بعض اخبار از ازدواج با شارب‌الخمر و قمارباز منع شده ناظر برعایت این معنی است.

(کلیات حقوق ص ۲۸۷)

کفارات ـ (اصطلاح فقهی) کفاره از کفر است و آن پوشش است که گناه امری را با آن پوشند و آن صدقه خاص باشد که در موارد مختلف باید داد و تقسیم شود بکفارهٔ ظهار قتل خطا که بترتیب آزاد کردن برده و یا دو ماه روزه و یا اطعام شصت مسکین است و کفارهٔ افطار روزه ماه رمضان یا روزه قضاء رمضان بعد از زوال و کفاره ارتکاب یکی از محرمات احرام حج و کفاره یمین که

اطعام‌ده مسکین یا کسوت آنها یا آزاد کردن برده است و بالجمله هریك از این اعمال را کفاره است

(رجوع شود به شرح لمعه ج۱ ص ۱۹٤ ــ قواعد ص٤ ــ ۹۲ ــ الفقه‌علی... ج معاملات ص ۷۹ ــ شرح لمعه ج۱ ص ۱۷۵ ــ کشاف ص ۱۲۵۲).

و هی تنقسم‌الی معینة کبعض کفارات الحج.. والی مرتبة و مخیرة و ما جمعت الوصفین فالمرتبة ثلث کفارات، کفارة الظهار و قتل الخطاء و خصالهما المرتبة خصال الکفاره الافطار فی‌شهر رمضان، العتق اولافالشهران مع‌تعذر العتق‌فالستون ای اطعام الستین و الثالثه من المرتبة کفارة من افطر فی‌قضا، شهر رمضان‌بعد الزوال وهی اطعام عشرة مساکین ثم صیام ثلثةایام مع‌العجز و المخیرة کفارة شهررمضان وکفارة خلف‌النذر والعهد... والتی جمعت و صفین کفارة الیمین وهی اطعام عشرة مساکین اوکسوتهم اوتحریر رقبة مخیراً بین‌الثلث فان عجز فصیام ثلثة ایام و کفارة الجمع لقتل المؤمن عمداً ظلماً و هی‌عتق و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکناً.. و کفارة الایلا، کفارة الیمین...

(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۹۶)

الکفارة فی‌شهر رمضان و النذر المعین والعهد فی‌اصح الاقوال عتق رقبة وصیام شهرین متتابعین او اطعام ستین مسکیناً ولو افطر علی محرم مطلقاً فثلث کفارات...

در معتقدالامامیه آمده است:
هر که صیدی را بکشد که او را مثلی بود، بعمد یا بنسیان، و او آزاد باشد و کامل عقل، محل باشد در حرم، یا محرم در حل؛ برو بود فدای آن، بمثل آنچه‌کشته باشد از چهارپایان، لقوله تعالی: «فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم» یعنی: برو بود جزای مثل‌آنچه‌کشته باشد از چهارپایان.

و اگر محرم باشد؛ بر او فدا باشد، و قیمت یا فدای مضاعف، از برای آنکه دو چیز بر وی جمع شده است: احرام، و آنکه کار حرام است.

و کفارت بنده بر خواجه باشد، اگر احرام بدستوری خواجه گرفته باشد، و اگرنه روزه دارد.

و کفارت کسی که عاقل نباشد؛ بر ولی بود، زیرا که ویرا ولی در احرام آورده است.

و تکرار قتل موجب تکرار کفارت است.

و مثل اشتر مرغ، اشتری بود، بی‌خلاف. و اگر نیابد؛ قیمت وی بود. و اگر نیابد، قیمت وی را بر گندم پراکنده کند: هر مسکینی را نیم صاع از گندم. و اگر نیابد، هر نیم صاع را روزی روزه دارد.

و در خردشتی و گاو دشتی مثل گاوی بود. و در آهو گوسفندی بود بی‌خلاف. و در خرگوش و روباه گوسفندی. و اگر نیابد، حکمش همان است که گفته شد.

و هر که فدا و قیمت نیابد، از برای اشتر مرغ شصت روز روزه بدارد، و از برای گاو سی روز، و از برای آهو سه روز. و اگر قیمت کمتر ازین بود که یاد

کرده شد، مجزی بود. و اگر بیشتر ازین بود. لازم نباشد. اگر عاجز شود از آنکه همه روزه بدارد، از هر دو روز سه روز بدارد.

و در هر کبوتری از حرم گوسفندی بود، و در هر بچهٔ کبوتری بره‌ای، و در هر خایهٔ وی درمی، و در هر کبوتری از کبوتران حل درمی بود، و هر بچه‌ای از آن وی نیم درم، و در خایهٔ وی ربع درم. و در خایهٔ اشتر مرغ که بچه در وی جنبش آمده باشد بچه اشتری بود، و اگرنه بعدد هر خایه‌ای ناقه‌ای راگشن دهند، آنچه بزاید هدی بود، و اگر این میسر نشود برای هر خایه‌ای گوسفندی بود، و اگر نه سه روز روزه بدارد.

و اگر تیر بصید اندازد و صید غایب شود، و حال وی نداند، فدای وی بدهد. و اگر پس از آن ویرا ببینند، جایی شکسته، برو بود قیمت وی میان آنچه شکسته و درست باشد در یکی از دوسر.

و آهو را ربع قیمتش بود، و در هر دو نیمی از قیمتش، و در یك چشمش نیم قیمتش، و در هر دو قیمت تمام بود. و حکم دست و پایش همین بود.

و در ملخ و زنبور یك کف گندم بود، و در بسیاری گوسفندی.

و درجو، ثره وموش دشتی، وسوسمار، بره‌ای بود از شیر بیرون آمده.

در کشتن شیر، ذ، بر وجه دفع، گوسفندی بود نر.

و آنچه او رامثل نباشد، چون گنجشك، قیمت او بود.

و حکم شریك در صید، حکم کسی بود که تنها صید کرده باشد. دلیل برین آنستکه شریك قاتل است، پس داخل بود در تحت قول خدای تعالی: «ومن قتله منکم متعمداً».

و حکم دلالت‌کننده حکم قاتل است، برای آنکه او منهی است از دلالت. وچون خلاف کرده باشد نهی را و دلالت کرده باشد، و صید را بدلالت وی کشته باشد، برائت ذمت وی بیقین حاصل نشود، مگر بکفاره.

هر که زن خود را بوسه دهد بمد بی شهوت، بر وی گوسفندی بود. و اگر بشهوت بود، اشتری. و همچنین بود، اگر با وی وطی کند تا آنگه که منی بیرون آید.

و اگر در غیر زن خود نگاه کند، و منی حاصل شود؛ اگر توانگر باشد،اشتری لازم باشد، و اگرنه گاوی، و اگر نتواند سه روز روزه دارد.

و اگر بنسیان بود، چیزی لازم نباشد، لقوله ص: «رفع عن امتی الخطا والنسیان، و ما استکرهوا علیه». و مراد رفع احکام است، و لازم بودن کفارت از احکام است، باید که مرتفع شود.

و اگر با زن وطی کند پیش از طواف متعه وسعیش، اشتری لازم بود. و اگر در احرام حج باشد پیش از استادن بعرفات؛ حج تباه شود بلاخلاف، و آنرا تمام باید کرد.

دلیلش: «و اتموا الحج والعمرة‌لله»، یعنی: حج و عمره را تمام کنید. و فرقی نکرد میان حج فاسد و غیر فاسد. و با این بدنه واجب بود احتیاطاً لبرائة الذمة.

و از عبدالله عباس و عمـر خطاب روایت کرده‌اند که ایشان گفتند که هر که پیش از تحلیل وطی کند، حج خود باطل گرداند، و برو ناقه‌ای بود. وکس ایشان را خلاف نکرد.

و همچنین بود اگر بعد از عرفه وپیش از ایستادن که بمشعر بود، از برای آنکه ایستادن بمشعر واجب است، وآن ازتمامی حج است، بمنزلت ایستادن است بعرفه کسی را که ایستـادن بعرفه درنیافتـه باشد.

و روایت‌کرده‌اندکه رسول ص فرمود: و او بمزدلفه بود: «من وقف معنا هذا الموقف و صلی معنا هذه الصلوة و قدکان قبل ذالك وقف بعرفة ساعة من لیل او نهار فقد تم حجه»، یعنی: هر که با ما درین موقف بایستاد، و نماز کرد با ما این نماز، و او پیش ازین بعرفه ایستاده باشد ساعتی از روز یا شب؛ حج او تمام شد. پس تمامی حج را رسول ص معلق‌گردانیده است بایستادن در آن دو موقف..

اما آنچه روایت کرده‌اند: «من وقف بعرفة فقد تم حجه»، یعنی هرکه بعرفه بایستاد، حج او تمام شد،

و آنکه روایت آمـده است: «الحج عرفة»، خبر واحد است. و روا بود که حمل کنند بر آنکه مراد آنستکه معظم حج عرفه است. و مراد به آنکه گفت: «فقد تم حجه» آنستکه «قارب التمام»، یعنی: نزدیك آن شد که تمام گردد.

و اگر بعد از وقوف بمشعر و پیش از تحلیل وطی کند، بدنه بود، یعنی: اشتری واجب شود. و حج تباه نشود، زیرا که حکم بفساد او محتاج دلیل است، در شرع نیست آنچه دلیل است بر آن.

و اگر وطی در دبر باشد پیش از وقوف بموقفین، حج فاسد شود یا نه؟ درو خلاف است: کسی که گفت که فاسد شود، دلیلش طریقهٔ احتیاط است؛ و آنکه گفت فاسد نشود، گفت از برای آنکه اصل صحت استو برائت ذمت از قضا.

و تکرار وطی موجب تکرار کفارت باشد، برای آنکه حرمت حج با آنکه فاسد شده است باقی است، بدلیل آنکه گذشتن در آن و باتمام رسانیدن واجب است، کفارت تعلق باو گرفت.

اگر وطی کند وطیی که حج را فاسد گرداند، میان ایشان جدا گردانند در سال آینده، چون بآن موضع رسند از یکدیگرـ شان جدا گردانند، و با یکدیگر جمع‌نشوند تا آنگه که هدی بمحلش رسد. و جدائی میان ایشان بآن باشد که دیگری در میان ایشان باشد.

دلیلش آنست که:

روایت‌کرده‌اند ازعمر خطاب وعبدالله عباس که ایشان گفتند: «اذا وطی الرجل زوجته فقضیا من قابل و بلغا الموضع‌الذی وطئها فیه فرق بینهما»، یعنی: چون مرد بازن خود وطی کند، پس سال آینده حج را قضا کنند، و به آن موضع‌که وطی‌کرده باشند برسند، میان ایشان تفرقه کنند. هیچکس گفتار ایشان رد نکرد.

اگر گوشت صید بخورد، یا یکی از اجناس طیب ببوید، گوسفندی واجب شود.

وهمین است در سایبان کردن محمل، و پوشانیدن مرد سر خود را، و زن روی

خود را، با وجود اختیار، هر روزی را گوسفندی بود، و با ضرورت از برای همه گوسفندی بود.

و در هر ناختنی بچند مدی طعام بود، از برای همهٔ ناختنها گوسفندی.

و در جدال سه باربراست، یا یك بار بدروغ گوسفندی بود، و دو بار گاوی، و سه بار شتری.

و در جامهٔ دوخته اگر یکی باشد یا بیشتر، در یك مجلس گوسفندی بود، واگر در هر مجلسی جامه‌ای پوشد بعدد هر جامه‌ای گوسفندی بود.

و جامه را از جهت پای بیرون باید کرد.

و در سر تراشیدن گوسفندی بود، یا شش مسکین را طعام دادن، یا سه روز روزه داشتن.

و در موی لب گرفتن، و موی بغل و زهار تراشیدن، گوسفندی بود. و دور انداختن چیزی از موی سر یا ریش، نه اندر طهارت، کفی از طعام باشد.

و در کشتن شپش، و دور کردن او. و خاریدن تن، چنانکه خون براید طعام باشد.

و در بریدن درخت از بن از آنچه ذکر او رفت، گاوی؛ و در خورد، گوسفندی. و بریدن بعضی درخت و قطع حشیش، آنچه میسر شود از صدقه.

و اگر محرم برای محرم عقد نکاح کند، و او دخول کند با زن، بر آنکه عقد کرده باشد، اشتری باشد.

و هر چه بغیر این باشد که گفته شد، درو بزهی حاصل آید، اما کفارت نباشد، زیرا که لزوم کفارت محتاج دلیل است، و در شرع دلالتی نیست برین.

و مکروه باشد بویی، که بخلاف آن بویها بود که ذکر کرده آمد، بوئیدن، و سرمه کشیدن، و خضاب کردن از برای زینت، و نگاه کردن در آینه. لقوله ص، «الحاج اشعث اغبر» حاج کالیده موی، و گرد آلوده باشد. و این همه منافی اینست.

(از معتقدالامامیه)

کفالت ـ (اصطلاح فقهی) و نوعی از ضمانت است و آن ضمانت بدنی است که هر گاه محاکم بخواهند باید مکفول را حاضر کند و یا ضم ذمه است بذمهٔ دیگر در دین اعم از آنکه کفالت بنفس باشد و یا بمال و یا تعهد بنفس باشد یعنی کفالت التزام احضار مکفول است هر گاه مکفول له بخواهد و شرط آن رضایت کفیل و مکفول‌له باشد و کفیل بمنزلهٔ وکیل بود و کفیل پس از تسلیم مکفول بری‌الذمه شود.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲۷ ـ کشاف ج ۲ ص ۱۲۵۷ ـ الفقه علی... ج ۳ ص ۳۰۶)

و هی‌التعهد بالنفس ای التزام احضار المکفول متی طلبه المکفول له و شرطها رضی الکفیل والمکفول له دون المکفول و تصح حالة و مؤجلة الی اجل معلوم و بری الکفیل بتسلیمه تسلیماً تاماً عندالاجل او فی الحلول...

ولوا متنع الکفیل من تسلیمه الزمه الحاکم به فللمستحق طلب حبسه من‌الحاکم حتی یحضره اویؤدی ما علیه ان امکن‌ادائه عنه کالدین ولولم یمکن کالقصاص والزو-

جیة....... ولو علق الکفالة بشرط.. بطلت و کذالضمان والحوالة

(از شرح لمعـه ج ۲ ص ۳۲۷ ـ ۳۲۸)

رجوع بصوم و رجوع بکفاره شود.

کفارت ظهار ـ (فقهی) رجوع به‌ظهار شود.

کفارات قتل ـ (فقهی) رجوع به قصاص شود.

کفارهٔ قضا ـ (فقهی) رجوع به‌صوم‌کفاره شود.

در معتقدالامامیه آمده است :

چون شخصی را بتن پایندانی کند، و ضمان کند حاضر کردن وی را، بشرط آنکه زنده باشد؛ صحیح باشد بی‌خلاف.

و اگـر مطالبت کنند ویرا که حاضر آور، نیاورد؛ لازم بود بر وی ادای آنچه بر وی ثابت باشد.

و اگر پیش ازین بمیرد؛ کفالت باطل شود، ولازم نباشد ویرا ادای مال، زیرا اصل برائت ذمت است.

و اگر گویند ویرا چون در فلان وقت نیارم، بر من بود آنچه بر وی ثابت شود؛ لازم بود، چون ویرا حاضر نیارد، اگر زنده باشد یا مرده، برای آنکه او کفالت آن کرده است که در ذمت ویست، لازمش باشد ادای آن کردن.

(معتقدالامامیه ص ۳۷۶)

در کلیات حقوقی آمده است:

کفالت عبارت است از اینکه شخص ملتزم و متعهد شود که دیگری را دروقت معینی یا هر زمان که مکفول له او را بخواهد احضار نماید.

بدون رضایت کفیل و مکفول‌له‌کفالت تحقق نیافته و محتاج است به ایجاب کفیل و قبول مکفول‌له.

وقتی کفالت بصورت صحیحی درآمد کفیل باید مکفول را در وقتی که معین شده یا هر زمان او را بخواهند در محلی که تعیین گردیده حاضر نماید و اگر او را حاضر نکرد بحکم حاکم اجبار خواهد شد و با عدم امکان الزام لامحاله حاکم با نظـر بخصوصیات مقـام و استنباط از قواعدی که منطبق با مورد خاص باشد بمقتضای عدالت حکم خواهد کرد.

وقتی مکفول خود در موقع مقرر حاضر شود یا فوت شده باشد یا مکفول له ازحق خود صرف نظر کرده و او را ابراء کرده باشد کفالت ساقط خواهد شد

وقتی وارث مکفول له پس از فوت مورث حق احضار مکفول را خواهد داشت و همچنین وارث کفیل موظف باحضار او خواهد بود که قائل باشیم باینکه‌کفالت قابل انتقال است و در صورتی میتوانیم این قول را اختیار کنیم که آنرا حق مالی دانسته و آنرا در زمرهٔ حقوقی قرار ندهیم که قائم بشخص باشد مثل حق قذف.

(کلیات حقوقی ص ۱۵۵ و ۱۵٦)

کف جذماء ـ (اصطلاح نجومی) یعنی دست گسسته یکی از دو دست پروین بود که یکی کف‌الخضیب است و دیگر کف ـ الجذماء که کوتاهتر از کف‌الخضیب بود.

(از التفهیم ص ۱۰٤)

کف‌الخضیب ـ (اصطلاح نجومی) و نام ستاره‌ای بود و نیز از صورت ذات ـ الکرسی و آن کف راست ثریا بود.

کف دریا - (اصطلاح ذوقی) مراد عالم ممکنات است:

مولوی گوید:

کف دریاست صورتهای عالم
زکف بگذر اگر اهل صفایی

کفر - (اصطلاح عرفانی) کفر بمعنی پوشش است و نزد صوفیه ایمان حقیقی است و کفر ظلمت عالم تفرقه را گویند.

و بعضی گویند: کفر پوشیدن کثرت در وحدت است.

کاشانی گوید: کفر ازمقتضیات اسماء جلال است.

و بعضی گویند: کفر حقیقی عبارت از فنای عبد است.

و گفته شده است که کافر آنست که از مرتبت صفات و اسماء و افعال نگذشته باشد.

(کشاف ص ۱۲۵۲)

*

معشوق بسامان شد تا باد چنین بادا
کفرش همه ایمان شد تابادچنین بادا

و بالاخره کفر پوشیدن کونین است بر دل خود و برگشتن از طاغوت نفس.

*

اندر ره عشق سرسری نتوان رفت
بی دیده ره قلندری نتوان رفت
خواهی که تو از کفر بیابی ایمان
تا جان ندهی بکافری نتوان رفت

و تاریکی مقام تفرقه را گویند.

عطار گوید:

کفر آوردم و کافریرا
از حلقهٔ زلف توگذر نیست
جز کافری و سیاه روئی
درعالم عشق معتبر نیست

*

نه کفر ماند در عشقت نه ایمان
کاینجا کفر و ایمان در نگنجد
چسان عشق تو در دل معتکف شد
که گر مویی بود آن‌در نگنجد

عراقی گوید:

نگارا جسمت از جان آفریدند
زکفر زلفت ایمان آفریدند
جمال یوسف مصری شنیدی
تو را خوبی دوچندان آفریدند
زباغ عارضت یك گل بچیدند
بهشت جاودان زان آفریدند
غباری از سر کوی تو برخاست
وز آن خاك آبحیوان آفریدند
غمت خون دل صاحبدلان ریخت
وز آن خون لعل‌ومرجان‌آفریدند

سنائی گوید:

بر دو رخ هم کفر هم‌ایمان تراست
بر دلت هم درد و هم ایمان تراست
گر دو صد یعقوب داری زیبدت
کانچه یوسف‌داشت صدچندان تراست

نزد فقها کفر خلاف ایمان باشد و نزد اشاعره عدم تصدیق رسول است در پارهٔ از احکام ضروری و اگر شریك در الوهیت قرار دهد مشرك است.

(از کشاف ص ۱۲۵۱)

کفن - (اصطلاح فقهی) عبارت از پوششی است که بر مرده پوشند و آنرا بخاك سپارند و آن چند پاره لباس باشد مئزر (بکسر میم) که بین سره و زانو را بپوشاند و قمیص که تا نصف ساق پا

برسد و ازار بکسر همزه که شامل تمام بدن میشود.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲).

والواجب ثلثة اثـواب مئـرز (بکسر میم و همزه ساکنه سترمـا بین‌السرة و الرکبة) و قمیص (یصل الی نصف‌الساق والی القدم افضل) والحبر (بکسر الحاء و فتح باء ثوب یمنی) والعمامة للرجل..

(از شرح لمعه ج ۱ : ۳۲ ـ ۳۳).

کفؤ ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بـه کفائت شود.

کفور ـ کفور بمعنی کنود است رجوع شود بکنود.

(کشاف ص ۱۲۵۲)

کفةالجنوبیه ـ (اصطلاح نجومی) در برابر گفتهٔ شمالی است که آنرا زبانای جنوبی و شمالی هم گفته‌اند و آن گفتهٔ میزان و زبانای عقرب است.

رجوع به میزان شود.

کفیل ـ (اصطلاح فقهـی) و کسی است که متعهد شود شخصی را که کفالت او را کرده است هر گاه حاکم بخواهد حاضر کند رجوع به کفالت شود.

کل ـ (اصطلاح ادبی، عقلی)

کـل در لغت مجمـوع معین است و در اصطلاح «مایترکب من‌الاجزاء» است و اطلاق بر ذات حق تعالی باعتبار حضرت واحدیةالهیه و جامعیة اسماء میشود.

ازجمله اقسام اضافهٔمقولی‌کل وجزو است. فرق میان کل و کلی از وجوهی است.

الف ـ کل از جهت آنکه کل است موجود در خارج است اما کلی از جهت آنکه کلی است موجود در خارج نیست بلکه موجود در ذهن است.

ب ـ کل مرکب از اجزاء است و کلی مرکب از جزئیات خود نیست.

ج ـ کلی گاه مقوم جزئی خود است و کل متقوم بجزء است.

دـ طبیعت‌کل حمل بر هریك از اجزاء نمیشود لکن کلی بر هر یك از افراد خود حمل میشود.

هـ کل بهر یك از اجزاء خودمتحقق و موجود در خارج نمیشود ولکن کلی،کلی است بهر یك از جزئیات خود.

و ـ اجزاء کل محصور و محدود است و جزئیات کلی نامحصور ونامحدودند.

ز ـ جزئیات کلی غیر متناهی ومقدرة الوجودند و اجزاء کل محققة الوجود و متناهی‌انده.

ح ـ در کل حضور اجزاء آن تماماً لازم است و در کلی حضور تمام جزئیات لازم نیست و تقدم کل بر جزء از باب تقدم صورت بر ماده است و تقدم جزء بر کل از باب تقدم ماده بر صورت است

(مباحث مشرقیه ص ٤٥١ ـ شفا ج ۲ ص ٤٥۹، ٤۹۳ ـ تفسیر ص ۹۰۸).

کل افرادی ـ کل بر دو نوع است: یکی کل مجموعی و دیگری کل افرادی،کل مجموعی آنست که حکم شامل حال مجموع من حیث المجموع شود، مثل آنکه گفته شود «فلان سنگـ را همه این عده میتوانند بلند کنند ـ و همه این عده را این غذا سیر نمیکند» که حکم بر مجموع است و هر یك مورد حکم و مشمول آن نمیباشند.

و کل افرادی آنست که حکم بر مجموع آنها نباشد بلکه مورد حکم فرد فرد آنها باشد مثل «هر انسانی حیوان است» که مراد آنست که هر يك از افراد انسانی حیوان‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۱۳۸ و شرح‌منظومه ص ۹۹).

کل بالاسر ــ مراد کل مجموعی است رجوع به کل افرادی شود.

کل مجموعی ــ رجوع به کل افرادی شود.

و بهر حال در ادب کلمه کل کلمه ــ ایست که برای استغراق افراد منکر وضع شده است مانند «کل نفس ذائقةالموت» و برای استغراق جمع بکار رود.

مانند «کلهم آتیه» و یا اجزاء مفرد معرف مانند «کل زید حسن» و «کذلك یطبع الله علی قلب متکبر جبار» و از کلماتی است که دائم الاضافه است که گاه بضمیر مذکور اضافه شود و گاه بضمیر محذوف مانند«کلهم اجمعین وکلاهدیناهم» و یا «کل قد علم صلواته» و گاه اضافه شود باسم ظاهر مانند «کل قلب...» و «کل شئی فعلوه فی‌الزبر» و «کل انسان الزمناه طائره» و کل در حیز نفی، مفهوش ثبوت فعل است برای بعضی افراد و نفی کل است از بعضی مانند (ما جاء کل‌القوم) یعنی برخی از آنها آمدند.

(از مغنی ص ۱۰۰ ــ ۱۰٤)

در عرفان کل نـام حقست تعالـی و تقدس باعتبار حضرت واحدیت الهیه که جامع اسماء است که گفته‌اند الاحدبالذات کل الاسماء

کلا و کلتا ــ این دو کلمه در لفظ مفردند و در معنی تثنیه‌اند و همواره لفظاً اضافه میشوند کلتا برای مؤنث مانند «کلتاالجنتین آتت اکلها» و کلا برای‌مذکر مانند «احدهما او کلا هما»

(از مغنی ص ۱۰۵).

کلا ــ (اصطلاح ادبی) به تشدید لام و فتح کاف کلمه‌ایست مرکب از کاف تشبیه و لاء نافیه ومعنای‌آن‌ردع است و تهدید مانند ثم کلا ان‌الانسان لیطغی» و «کلاسیکفرون بعبادتهم» و«رب ارجعونی لعلی‌اعمل صالحاً فیماترکت، کلاانهاکلمة»

(از مغنی ص ۹۷).

کلاب اربعه ــ (اصطلاح فقهی) وچهار نوع‌سگ را درشرع توان خرید وفروخت سگ گله، سگ پاسبان سگ شکار که سگ تعلیم یافته است و سگ حافظ مزروع

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۷)

کلاله ــ (اصطلاح فقهی) در فقه در مبحث ارث بچه‌های مادر را کلاله گویند از جهت آنکه کل و ثقل‌اند بر مرد که‌باید مخارج آنها را بدهد با آنکه از صلب او نیستند و یا از اکلیل‌اند که موجب زینت مردند در هر حال کلاله یا پدری‌اند یا مادری.

رجوع به فرائض شود.

کلام ــ (اصطلاح عرفانی، فلسفی، کلامی) کلام بمعنی سخن است و متکلم یعنی گوینده و کلام در اصطلاح عبارت از تجلی حاصل از تعلق اراده و قدرت است برای اظهار مافی‌الغیب و ایجاد آنچه در غیب است.

(از شرح قیصری ص ۱۳)
و گویند: که کلام حق نه صوت است و نه حرف.
بعضی گویند: کلام‌الله صفت اوست در ذاتش.
بعضی گویند: کلام‌الله امر است و نهی است، خبر است و وعدست و وعید.
بعضی گویند: متکلم بودن او بدین است که سخن آفریند.
و در هر حال متکلم در ادای وحی قرآن حق است اولا بواسطهٔ صورت‌جبرئیل با محمد و ثانیاً بواسطهٔ صورت محمد با مردم و ثالثاً بواسطهٔ بعضی مردم بابعضی دیگر و جبرئیل روی در عالم قدرت و روی در عالم حکمت دارد و واسطه است میان حق و بشر.
(از مصباح‌الهدایه ص ۳۵ ـ ۵۵ ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۱۶۱)
شاه نعمت‌الله گوید:

رفتیم بسوی می فروشان
جام می ازین و آن چشیدیم
در گلشن عشق طواف‌کردیم
چون سرو بهرچمن خمیدیم
از کثرت خلق باز رستیم
وز نقش وخیال در رهیدیم
جانان بلسان ما سخن گفت
ما نیز بسمع او شنیدیم

و بالاخره کلام از نظر معنای عرفی عبارت از الفاظ وحروفی است‌که بمنظور اداء مقصود و بیان مراد از مقاطع خاص خارج میشود و از نظر معنای عام آنچه مبین و حاکی از مافی‌الضمیر باشد کلام گویند و تکلم مصدر و مشتق از کلم‌است و بمعنی جرح است و «المتکلم من قام به الکلام» چنانکه کاتب «من اوجد الکلام» است که کتابت باشد و هر کتابی کلام است از وجهی و هر کلامی کتاب است از وجهی زیرا هر متکلمی کاتب است از وجهی و هر کاتبی متکلم است از وجهی و بعبارت دیگر هر متکلمی بواسطهٔ قلم قدرت خود در لوح نفس خود کاتب است. کسانیکه گویند کلام صفت متکلم است مراد آنها متکلمیت است و کسانیکه گویند کلام صفتی است قائم بمتکلم مراد آنها قیام‌فعل بفاعل است نه ازقبیل قیام عرض به معروض و موضوع و کسانیکه گویند متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مراد آنها از کلام امری است که قائم به نفس متکلم است.
(از مشاعر ص ۱۲۱ و اسفار ج ۳ ص ۹۸).

بحث از کلام در علوم عقلی از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که در کتب آسمانی بر ذات احدیت صفت‌متکلمیت نسبت داده شده است و اطلاق متکلمیت و تکلم بر ذات حق شده است و خواسته‌اند دریابند که اطلاق متکلم بودن بر ذات حق بچه معنی است و چگونه است زیرا چنانکه در محل خود بیان شده است ذات حق محل حوادث نمیباشد و موجود قدیم‌الذات و ثابت ازلی و ابدی است و در معرض تجدد و تحول و حدوث نیست و مقدس است و اطلاق متکلم بودن بر او باین معنی که بر انسان اطلاق میشود نمیتواند باشد و درست نیست زیرا متکلم بودن انسان باین معنی است که بوسیلهٔ عضو خاص با

ترکیب حروف خاص کلماتی را اداء کند و بواسطهٔ مقطع دهان بیان کند و ایجاد سخن نماید و بعبارت دیگر خروج صوت است از مقطع دهن و حادث بوده واحتیاج بعضو مخصوص دارد.

از این جهت متکلمان و فلاسفهٔ اسلام سعی و کوشش کرده‌اند برای حل آن‌راهی بیابند و خلاصه سخن آنها اینکه کلام حق عبارت از موجودات جهان است که همه حکایت از وجود حق‌تعالی دارند وباز باین معنی است که ذات حق اگر بخواهد افاضه جود میکند و اگر نخواهد امساك جود کند. (از اسفار ج ۱ ص ۱۶۳ – ج ۳ ص ۹۷ – رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۱۲۵).

در معتقدالامامیه آمده است که امامیه اعتقاد دارند که خدای تعالی متکلم است، و دلیل براین اجماع انبیا و رسل است، و متکلمی خدایرا از صفات جلال و کمال است، و ضد این نقص است، و نقص بر خدای تعالی روا نیست.

و کلام حروف و اصوات است، و صوت را از محل چاره نیست، پس کلام را از محل چاره نباشد، و خدای تعالی محل نیست، پس محل کلام او غیر او باشد. و آن غیر متکلم نباشد، زیرا که متکلم آن بود که بحسب قصد و دواعی کلام از وی صادر شود، و آن کلام بحسب قصد و دواعی خداست، پس متکلم وی باشد.

و اعتقاد کرده‌اند که کلام خدای تعالی محدث است، از برای آنکه حروف واصوات است، و صوت از قبیل محدثات است، پس نشاید که قدیم باشد.

دیگر آنکه: وجود هر حرفی موقوف است بر انقضاء و انتفاء دیگری و هرچه چنین بود محدث بود.

اگر گویند که قرآن آنست که قائم است بذات باری تعالی، و ذات باری قدیم است، پس قرآن قدیم بود.

جواب گویند که: قرآن آنست که‌مقروء است، و آنچه قائم است بذات باری تعالی مقروء نیست، پس قرآن نباشد.

و نیز قرآن و کلام آنست که مسموع است، و آنچه مسموع نباشد کلام نباشد، پس آنچه قائم باشد بذات باری کلام نباشد.

و دیگر: متکلم فاعل کلام است، و فعل محدث است، پس کلام نیز محدث باشد. والله اعلم.

(رجوع به معتقدالامامیه ص ۴۱،۴۰)

– و نام علم کلام است

چون تفکر کلامی و متکلمان اسلامی اساسی‌ترین نقش را در طول تاریخ‌مدنیت اسلامی داشته‌اند بطور خلاصه جریان سیر علم کلام را شرح میدهیم.

پایه‌های جدال کلامی

عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه شوارق الالهام گوید: مردم صدر اسلام واصحاب و صحابه در زمان حضرت رسول از برکت مصاحبت با او و یا نزدیکی به زمان او و شنیدن اخبار و روایات از زبان وی و مشاهدهٔ آثار و وقایع و قلت خلاف و اختلاف و سهولت مراجعت مردم به مردم موثق و مورد اعتماد، بی‌نیاز از تدوین احکام بودند و بی‌نیاز از ترتیب ابواب و

فصول و تکثیر مسائل فروع و اصول، لکن پس از رحلت حضرت رسول اختلاف امیال و اهواء و اغراض به میان آمد و مردمی بسوی بدعت‌ها گرویدند ودگرگونیها بوجود آوردند و فتاوی فزون شد، دواعی بسیار گشت، تا آنجا که نیازی شدید پیدا شد که توجه و التفات به مسائل اصول و فروع شود تا از دست برد حوادث محفوظ ماند و بنای شریعت یکباره در هم نریزد، باب استدلال و استنباط مفتوح شد.

دسته‌های ویژه‌ای پیدا شدند که هم خود را تحقیق در عقاید اسلام نمودند و بر تمهید اصول و فروع آن همت گماشتند، راه حجت و برهان پیمودند، مسائل را با ادله و شبهات و ارده وجواب و رد آنها عنوان کردند و در این راه کوشش‌ها کردند تا حملات معاندین را پاسخ گویند، در نتیجه علم فقه را تدوین کردند و آنچه مربوط به اصول عقاید بود فقه اکبر نامیدند. بسیاری از مردم آنچه مربوط به عمل است فقه نامیدند وآنچه مربوط به اعتقادات است علم توحید و صفات نامیدند، از باب نامیدن کل بنام مشهورترین و شریف‌ترین اجزائش، و بعضی علم کلام خواندند از وجوهی:

۱ـ آنچه‌راکلام می‌نامیم مباحث‌ابتداء بدینصورت بود: «کلام در حدوث و قدم» و یا «کلام در علم خدا» و یا «کلام در قدرت» و جز آن، که پاره‌ای از کتب کلامی، مانند ملل و نحل ابن‌حزم بر این روش است.

۲ـ از جهت آنکه اهم اختلاف در مسألهٔ کلام خدا بوده است که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟

۳ـ از جهت اینکه علم کلام ملکه‌ای پدید می‌آورد که آدمی درمقام بحث وجدال بهتر می‌تواند در مسائل اعتقادی و شرعی بحث کند و سخن گوید، در حقیقت کلام منطق شرعیات است هم‌چنانکه منطق معمول مقدمهٔ فلسفیات است.

٤ـ از جهت آنکه در هنگام بحث و جدال سخن بسیار گفته می‌شد و نقض و ایراد بسیار وارد میگردید.

۵ـ از این جهت که در این فن از نیروی دلیل وسخن و بحث بهره‌های‌فراوان گرفته می‌شود بدان‌سان که گویا نفس کلام است از باب «زید عدل».

چنانکه در مثل بدان سخنی که از لحاظ استواری متکی به دلائل و براهین قویه باشد گویند «این است کلام و این است سخن» و یا «کلام این است» یعنی کلام محکم و قوی و قابل قبول این است.

و بدین ترتیب پایه‌های بحث و جدال در مذهب نهاده میشود و دانش جدیدی پایه‌ریزی می‌گردد.

نظری به تعریف علم کلام

در دوره‌های بعد تعاریفی منضبط‌تر برای علم کلام کرده‌اند، یعنی در زمانی که‌برحسب ضرورت بصورت علمی‌وبحثی جداگانه درآمد، دراندیشهٔ این‌امرافتادند که‌آن‌را بصورت علمی‌جداگانه تعلیم‌دهندو تعریف و موضوع و نتیجهٔ آن را مشخص کنند و بدین ترتیب تعاریف متعددی بر حسب انظار و اغراض و اهداف مختلف بوجود آمد.

مشهورترین تعاریفی که برای علم

کلام شده است بدین شرح است:
علم کلام عبارت است از علم به‌قواعد شرعی اعتقادی مکتسب از راه ادلهٔ یقینی.
این تعریف را عبدالرزاق لاهیجی پذیرفته است و خود در باب مبدء تکوین علم کلام گوید: فرقهٔ معتزله نخستین فرقه‌ای بودند که قواعد خلاف را نهادند و بر خلاف ظاهر شریعت سخن گفتند و در این بین عدهٔ از فرق دیگر با آنان همکاری کردند، این فرقه بدین طریق بوجود آمد که «واصل‌بن عطا» که یکی از شاگردان «حسن بصری» بود در هنگامی که بحث به موضوع گناهان کبیره کشیده شد واین مسأله پیش‌آمدکه آیا مرتکب گناهان‌کبیره مؤمن است یا کافر قول سومی اظهار کرد و گفت: مرتکب گناهان کبیره نه مؤمن است و نه کافر و جدالهای دیگر و همین امر سبب شد که حسن بصری او را از درس خود براند و کنار گذارد و بگوید: «اعتزل عنا» و از این جهت او را معتزل و اصحابش را معتزلی نامیدند، لکن خود آنان خود را اصحاب عدل و توحید نامیده‌اند زیرا بر آننند که خداوند گناهکاران را عقوبت میکند و در همهٔ امور عادل است و هیچ گناهی را بدون کیفر نمیگذارد، اینان صفات خدا را عین‌ذاتش میدانند و بدین جهت آنان را اهل توحید نیز نامند، لاهیجی گوید: «معتزلیان در باب مسائل اعتقادی خوض بسیار کردند و از کلمات فلاسفه بهره‌های بسیار برگرفتند و برای اثبات عقاید خود متوسل به سخنان فلاسفه شدند و حتی در بسیاری ازمسائل شرعی فرعی از فلسفه بهره‌مند شدند و همچنان یکه‌تاز میدان بحث و جدال بودند تا آن گاه که ابوالحسن اشعری در صحنه آمد و مکتبی دیگر را پایه‌گذاری کرد بنام مذهب و یا مکتب اشعری»

آنها سعی کردند عقاید معتزلیان را باطل کنند و روش آنها را که استفاده از فلسفه و علوم عقلی در مسائل شرعی بود مخالف باروح مذهب وشریعت دانستند آنچه معتزلیان در سالهای متمادی دنبال کرده بودند و بنائی که گذارده بودند در هم ریختند، بظاهر شریعت توجه کردند و اصول عقلی و استنباط را رها کردند. لکن با تمام این احوال پس از نقل فلسفه به عالم اسلام و توجه همهٔ دانشمندان اسلامی به علوم عقلی یونانی، مذهب اشعری نتوانست مسائل دینی را از فلسفه بدور نگهدارد و متدرجاً اصول مذهب و حتی مسائل مربوط به تفسیر قرآن وفقه و شروح احادیث با فلسفه و استدلالات منطقی سخت درآمیخت و بتدریج همهٔشعب علوم عقلی و ریاضی و طبیعی در مسائل کلامی وارد شد تا آنجا که حتی فلسفهٔ محض از کلام یا کلام مختلط با فلسفه باز شناخته نمی‌شد.

صاحب شوارق‌گوید: «معتزله واشاعره در رجوع به ظواهر سنت و یا باطن آن اختلاف اساسی دارند. اشعری به ظواهر سنت و کتاب مراجعه می‌کند و آن را وافی به مقصود می‌داند و از تأویلات معتزلی و انطباق آیات و اخبار با اصول عقلی بیزار است برخلاف آنچه معتزله کرده‌اند لکن هدف آنها از فلسفه آموزی رد بر شبهات و عقاید معتزلیان بوده است وبدین

ترتیب در فلسفهٔ اسلامی دسته‌ای که با اصول عقلی و فلسفه به دشمنی و مبارزه برخاستند اشعریان بودند.

لاهیجی گوید: امامیه در طول تاریخ آن طور که دیگران با فلسفه دشمنی‌کردند با بنا و اساس کار فلسفه و استدلالات منطقی دشمنی نورزیدند و بلکه خود موافق با استدلالات فلسفی بودند و آن را مایهٔ سعادت بشری میدانستند و معتقد بودند که اساس دین اسلام بر عقل وفلسفه است و بسیاری از اصول دین و کلمات ائمه معصومین و صاحب شریعت همان اصول عقلی و فلسفی است و خیلی‌برتر و بالاتر از اصول فلسفهٔ یونانی است و احیاناً گفته میشد فلسفهٔ یونان به همان هدف رسیده است که دین اسلام رسیده است.

موافقت امامیه با معتزله در بسیاری از مسائل کلامی بر همین اساس است که معتزله عقل را ملاك قرار میدهند و استدلالات فلسفی را بکار می‌بندند و اصول و فروع را مبرهن میدارند بدان سان که همهٔ عقول، آنرا می‌پذیرد».

متکلمان و اصحاب فقه و حدیث

بطور کلی میدانیم که علم کلام نخست از نظر اصحاب فقه و حدیث امری نامطلوب و مخالف با روح شریعت محسوب میشد و اصحاب فقه و حدیث اصول عقلی و استدلالات فلسفی را نارسا و احیاناً بدعت و حرام میدانستند و بر این بودند که مسائل شرعی اعم از اصول و فروع تعبدی است و باید بهمان صورت که بنیان گذارشریعت فرموده است پذیرفته شود و چون و چرائی در فلسفهٔ و علت تشریع آن نشود.

با این وصف چنانکه خواهیم دید از همان گام نخست و حتی در زمان حضرت رسول (ص) شبهات و شکوك بسیاری وارد در اصول و فروع دین شد و پاسخهائی بوسیلهٔ پیامبر گرامی بدانها داده میشد و یا احیاناً اصحاب آن حضرت در مقام رد شبهات و پاسخگوئی برمیآمدند و البته قسمت‌مهمی ازاین خلاف و اختلاف بمنظور بررسی و حل آیات و اخبار متشابه است. که احتیاج بتأویل و تفسیر دارد، به این بیان که قسمتی از آیات قرآن و اخبار نبوی یا ابهام دارد و یا اجمال و یا از لحاظ مفاد و معنی ذوجهتین یا ذو وجوه است که دانشمندان دین بعدها در مقام فهم آن برآمدند و هر کس مطابق فهم و ذوق و سلیقهٔ خود آنها را تأویل وتفسیر کرد.

بسیاری از این آیات و اخبار درمورد مسائل اصولی و مربوط به اعتقادات است و قسمتی از آنها مربوط به فروع واحکام است و قسمتی در مورد خلقت جهان آفرینش یا توحید ذات و صفات است‌که در تفسیر و تأویل آنها نیاز کامل به منطق و فلسفه و ذوق هست.

اینك چند آیت از قرآن از باب مثال ذکر میشود:

«ان ربکم الذی خلق السموات والارض فی‌ستة ایام‌ثم‌استوی علی‌العرش‌یدبر‌الامر ما من شفیع‌الامن بعد اذنه» و «الذی خلق فسوی. والذی قدر فهدی» و «اذالشمس کورت. واذالنجوم انکدرت. و اذالجبال

سیرت.» و «وبنینا فوقکم سبعاً شداداً» و «و فتحت السماء فکانت ابواباً. و سیرت الجبال فکانت سراباً» و «ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنهار والفلك التی تجری فی‌البحر» و «فاذابرق البصر و خسف القمر و جمع الشمس والقمر یقول الانسان یومئذ این المفر.. الی‌ربك یومئذالمستقر» و «الم‌ترکیف...» و «خلق‌الله سبع سموات طباقاً. و جعل القمر فیهن نوراً، و جعل‌الشمس سراجاً» و «و لقد زینا السماء الدنیا بمصابیح».

این قبیل آیات، یك سلسله مسائلی را در مورد خلقت زمین و آفرینش‌آسمانها و بالاخره اساس جهان مطرح میکند که جهت پاسخ دادن به آنها ناچار متوسل به علوم فلسفی و طبیعی و ریاضی و هیئت و نجوم شده‌اند، چنانکه حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة در مقام اثبات بسیاری از مسائل ریاضی از این آیات بهره‌مند شده است.

و نیز آیاتی دیگر مانند: «رب ارنی انظر الیك» و «کلم الله موسی تکلیماً» و «واذ قلتم یاموسی لن نؤمن حتی‌نری‌الله جهرة» و «فتلقی آدم من ربه کلمات» و «شهدالله انه لا اله الا هو والملائکة و اولوالعلم قائماً بالقسط» و «لاتدرکه الابصار و هو یدرك الابصار» و «قالوا اتخذالرحمن ولداً» و «والله اله واحد لااله الا هوالرحمن الرحیم» و «والله یرزق من یشاء بغیر حساب» و «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه‌الله» و «بدیع السموات والارض و اذا قضی امراً فانما یقول له کن فیکون» و «الله لا اله الا هو الحی القیوم» و «یسبح‌لله ما فی‌السموات و ما فی‌الارض».

و از این قبیل آیات بسیار است که مسائل اصولی، مانند توحید ذات وصفات، کلام، سمع، بصر، علم، ادراك، رازقیت و سایر صفات ثبوتیه و سلبیه را مورد بحث قرار میدهد، بحث در عالم غیب و شهادت و نحوهٔ تسبیح موجودات و علم خدا و وجود فرشتگان و غیره شده است که، خود بسیاری از مسائل عقلی و کلامی را بوجود آورده است.

آیاتی مانند: «یفعل الله ما یشاء» «یهدی من یشاء» «و یضل من یشاء ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبیله» و از این قبیل آیات که مسائلی را در مورد جبر و اختیار مطرح میکند؛ و آیاتی مانند. «یوم ینظر المرء ما قدمت یداه و یقول الکافر یا لیتنی کنت تراباً» و «فاذا جائت الطامة الکبری» و «یوم یفرالمرء من اخیه و امه و ابیه و صاحبته و بنیه»، که مسائل مربوط به حشر و قیامت را مطرح میکند.

و آیاتی مانند: «ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» و «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء». و «و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحی الیهم من اهل‌القری» و «ولکل امة رسول»، که مسائل مربوط به نبوت عامه و ارسال رسل را مطرح میکند.

و آیاتی مانند: «یسئلونك عن الروح، قل‌الروح من امر ربی»، که مسائلی را در

مورد روح و نفس و چگونگی آن دو مطرح میکند و بالاخره آیاتی را در مورد اعجاز ومسائل اصولی وفروعی مطرح می‌نماید. و بدین ترتیب اینگونه مسائل از بدو ظهور اسلام مورد توجه واقع میشود چون قرآن نه تنها متوجه به فروع و احکام عبادی و تکالیف روزانهٔ انسان نیست بلکه در متن واقع و حقیقت آفرینش نیز وارد میشود.

پس از رحلت حضرت رسول مسائلی دیگر پدید می‌آید چه در زمان خلفای راشدین و چه در روزگاران بعدی ودوران اموی و عباسی که بطور اختصار بدانها اشاره خواهد شد.

چگونه مسائل کلامی پایه‌ریزی می‌شود

بطوریکه از آیات مذکور و آیات بسیاری دیگر برمیآید پس از آنکه پیامبر اسلام مبعوث شدند، آئین بزرگی عرضه کردند و بنای نوینی نهادند که از اطراف و نواحی مختلف و کشورهای دور و نزدیك کسانی به طرف وی روی آوردند بویژه آن گاه که از مکه به مدینه مهاجرت کردند و شهرت پیدا کردند، دانایان یهود و نصاری که در جزیرةالعرب بودند بمدینه آمدند، خود و یا مأمورینی که برگزیدهٔ آنها بودند مسائلی را مطرح می‌کردند بناچار می‌بایست پاسخی بدانها داده شود و بنابراین مسائل‌کلامی یکی ازضروریات طبیعی و قهری دین اسلام است که از بدو ظهور اسلام مورد توجه واقع شد و بدیهی استکه بعد ازوفات حضرت رسول‌اینگونه مسائل حادثی گردید بویژه که در داخل اسلام خلاف شدیدی بوجود آمد و کسانی که در زمان حضرت رسول بملاحظاتی ساکت بودند بمبارزه برخاستند و دواعی خود را بطرق گوناگون نمودند، وجود منافقین از همان اوان ظهور اسلام در بوجود آمدن جدالها و مناظرات و بالاخره علم کلام اثری کامل داشته است، منافقین کسانی بودند که پس از استواری اسلام بظاهر خود را مسلمان نامیدند و در باطن تخم نفاق و فساد پراکندند

چنانکه میفرماید: «و اذالقواالذین آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم. انما نحن مستهزؤن، الله یستهزء بهم‌ویمدهم فی‌طغیانهم‌یعمهون».

این امر یعنی تظاهر به اسلام درقرون بعد نیز همچنان ادامه داشت و بسیاری از جدالها و شبهات بوسیلهٔ همین عده وارد در دین اسلام گردید، از جمله مردی بنام «سوسن» نصرانی بود که گویند درادعاهای «معبدبن عبدالله جهنی بصری» دخالت داشته است و عقاید باطله معبد ناشی از وسوسه‌های همین شخص است، از جمله قول او است به قدر. گویند: «معبدنخستین کسی استکه قائل به قدرگردید وبسیاری از مردم مدینه را با ادعاهای باطل خود گمراه کرد»، معبد استاد «غیلان‌بن‌مروان» دمشقی است که او نیز قائل به قدر بود و در این باب غلو بسیار کرد.

مردی دیگر که به ظاهر مسلمان شد و لکن بطور تحقیق منافق است «عبدالله بن وهب‌بن سبا» است گویند: «وی مردی یهودی بود و بدان جهت تظاهر باسلام کرد که در آن خلاف و فساد افکند».

البته این امور بجز امر امامت وخلافت

است که خود یکی از مهمترین عوامل اختلاف بحساب میآید و اساس بسیاری از جدالهای اسلامی است.

با توجه به این امور نمیتوان گفت که پایه‌گذار مسائل کلامی واصل‌بن عطا و یا حسن بصری و یا ابوالحسن اشعری است و بلکه این امر از همان ابتدای کاراسلام بطور پراکنده و نامنظم شروع میشود لکن مظهر کامل آن در برهه‌ای از زمان، حسن بصری و واصل بن عطا و دیگران بوده است.

کلام در عصر خلفای عباسی

در عصر خلافت عباسی مجالسی بطور علنی و آشکار در مورد اینگونه مسائل تشکیل میشد و متدرجاً این مسائل از جملهٔ مسائل روز دربارهای خلافت و دانشمندان دین گردید و گسترش یافت تا آنگاه که بین اهل حدیث شکافهائی بوجود آمد و به تدریج مذاهب کلامی ظاهر شد و از عهد مأمون تا دوران متوکل به اوج خود رسید.

میدانیم که در عصر اموی، شیعه، خوارج، مرجئه، قدریه بوجود آمدند و هریك بنیان خلافی را در مذهب، فروعاً و اصولا نهادند و دگرگونیهای دیگری در دین پدید آوردند، و چنانکه اشاره شد واصل‌بن عطا (متوفی ۱۳۱ هـ) از استاد خود جدا میشود و مکتبی بوجود میآورد که بعدها اعتزال خوانده میشود.

در این جریان ارباب ملل و مذاهب دیگر مانند: یهود، نصاری، و مجوسان بوسائل و طرق خاص ایراداتی در عقاید و فروع دین اسلام وارد کردند وشبهاتی القاء نمودند.

و چنانکه اشارت رفت مذهب قدریه بوسیلهٔ «معبد جهنی» پایه‌گذاری شدوبدین ترتیب هیجان و اضطراباتی هم در عمق و هم در سطح اسلام حاصل گردید. و با تمام ایراداتی که بر مذهب اعتزال وارد است بطور قطع پیروان آن بزرگترین خدمت را به استواری ارکان اسلامی کرده‌اند و در حدود دو قرن دانشمندان بزرگی به جامعهٔ اسلامی تحویل دادند که هریك در پایه‌گذاری معارف اسلامی سهمی بسزا داشته است از جمله: ابوبکر اصم، ابو هذیل علاف (متوفی ۲۳۵) ابراهیم‌بن سیار یا یسار (متوفی ۲۲۱) جاحظ‌بصری (متوفی۲۵۵) ابوعلی‌جبائی (متوفی ۳۰۳) که در ایجاد نظام اعتقادی اسلام برمبنای اصول عقلی خدمات‌ارزنده‌ای به عالم اسلام کرده‌اند؛ بدیهی است که فرقه‌های دیگری مانند: یونسیه، هشامیه، نجاریه، همه از فروع این فرقهٔ اصلی و اساسی‌اند.

البته این نزاع و جدالها بآن‌نحوکه‌در عالم مسیحیت و در قرون وسطی وجود داشت در جهان اسلام تحقق پیدا نکرد.

زیرا همانطور که اشارت رفت دین اسلام دین تفکر و اندیشه در آفاق وانفس است تا آنجا که فلاسفهٔ اسلامی غایت دین و فلسفه را یکی دانسته‌اند و آن نیل به سعادت دنیا و آخرت است.

آیات بسیاری در قرآن مجید در مدح و ستایش علم و معرفت و تفکر و تعمق در جهان آفرینش و خلقت انسان وحوادث و وقایع روزگار آمده است در بسیاری از آیات قرآنی حریت و آزادی فکر تأمین

شده است:

در سورهٔ بقره در «آیة‌الکرسی» آمده است: «لا اکراه فی‌الدین قد تبین الرشد من الغی».

در سورهٔ کهف آمده است: «قل الحق من ربکم فمن‌شاءفلیؤمن ومن شاءفلیکفر».

با این وصف عده‌ای بنای ضدیت را با علوم عقلی گذاردند و در طرد و نفی بلد و اتهام و افتراء فلاسفه اعمالـی ناهنجار انجام دادند.

و از همان ابتداء کسانی را مانند «علی‌بن عبیدة‌الریحانی» و «ابوزید بلخی» را به الحاد و زندقه نسبت دادند. وبطور قطع مستقیم یا غیر مستقیم این وضع را اهل سنت و حدیث بوجود آوردند. آنان صریحاً طلاب علوم را از اشتغال بفلسفه منع می‌کردند.

در عصر عباسی بسیاری از فلاسفه را زندیق شمردند (این امر از آثار وجودی اشعریان بود). اولین امریکه مورد بغض‌و سخط اهل حدیث و سنت واقـع میشود الهیات و منطق ارسطو است و سپس سایر شعب علوم از ریاضی و طبیعی و غیره، و کسانیکه به این علوم اشتغال داشتند گاهی مورد لطف خلفاء و امراء و گاهی مورد غضب و سخط آنان واقع میشدند.

یکی از قربانیان راه علم و فلسفه در جهان اسلام «ابن رشد» است که محاکمه و نفی بلد گردید و بدنبال آن بموجب منشوری که از طرف خلافت مغرب صادر شد تعلیم فلسفه تحریم گردید.

دیگر از قربانیان راه علم، کمال‌الدین یونس موصلی است که معاصر ابن خلکان است و به علوم فلسفی، ریاضی و سایر شعب علوم وارد بود.

از جمله کسانیکه شدیداً با فلسفه دشمنی ورزید «ابوحامد غزالی» است که کتاب «تهافت الفلاسفه» را نوشت و دیگر «ابن تیمیهٔ بزرگـــ» (۷۲۹ هـ) است.

و شاید از این جهت باشد که فلاسفه ناچار شدند به آیات قرآنی در کتب و رسائل خود استشهاد کنند.

باری همانطور که اشاره شد با وجودیکه علماء مذهب، نظرخوشی به استدلالات فلسفی نداشتند، جمعی پیدا شدند کـه بنای کار خود را بر اصالت عقل گذاردند و منطق ارسطوئی را در مسائل اعتقادی بکار بردند، این دسته معتزله بودند که بعدها به تدوین کتب و رسائل کلامی پرداختند، از جمله:

الردعلی القدریه، تألیف عمروبـن عبیدة شیخ معتزله (۸۰ ـ ۱۴۴ هـ).

أصناف المرجئة، تألیف واصل‌بن عطاء.

و بدین ترتیب معتزله خود را وارد در معرکهٔ علوم عقلی کردند و در اصناف علوم یونانی و اسکندرانی متجر شدند تا آنکه فرقهٔ اشعری بوسیلهٔ ابوالحسن اشعری بوجود آمد و عقاید معتزله را یکسره باطل دانستند و بنای ضدیت را با فلسفه وعلوم عقلی گذاردند، و نظر خلفا و امراء وقت را به خود جلب و همراه کردند وهمچنانکه اشارت رفت القادربالله (۴۰۸ هـ) منشوری مبنی برتحریم فلسفه وعلیه مذهب اعتزال صادر کرد و کتبی بر رد فلاسفه و معتزله منتشر شد، مانند:

مقالات الاسلامین، تألیف ابوالحسن اشعری، المقالات فی‌اصول الدیانات، تألیف علی بن الحسین‌بن‌المسعودی (۳۴۶) صاحب مروج الذهب،

والفرق بین الفرق تألیف ابو منصور عبدالقاهر البغدادی (۴۲۶ ه).

رشد فلسفه

باری با آنکه بحث در مسائل اعتقادی نزد أهل حدیث بدعت و حرام بود خلفای اسلام که هم حافظ شریعت و هم نگهبان سیاست مملکت بودند ناچار شدند ضدیت اهل‌سنت را ندیده گرفته جهت ردشبهات، دانشمندان را به سلاح علوم‌عقلی‌ومنطقی مسلح گردانند

و بدین ترتیب به نقل علوم عقلی و فلسفه و ریاضیات و طبیعیات به زبان عرب همت گماشتند و این‌علوم را باتمام شعب وفروعش‌درجهان اسلام وارد کردند و بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی از همان اوان رشد فلسفه در اسلام در موارد مناسب از آیات و اخبار استفاده کردند و شواهدی آوردند تا آنجا که در بعضی از کتب و رسائل فلسفی دیده میشود. که ابتدای مبحث به آیه‌ای و روایتی شروع میشود و درخلال مبحث نیز آیات واخباری بمناسبت، نقل شده است نمونهٔ این طرز تفکر، اندیشهٔ فرقهٔ اسماعیلیه است که، آنان در اختلاط مسائل فلسفی با نقلیات کوشش وافری مبذول داشته‌اند، چون، مذهب آنان مبتنی بر تأویل است ناچار برای آنکه از عهدهٔ تأویلات و بیان مبهمات و مجملات و متشابهات قرآن و اخباری نبوی برآیند بدنبال علوم عقلی رفتند و به اصول و قواعد آن کاملاآشنا شدند و چون بسیاری از مشکلات آنان از این راه حل شد و توفیقاتی حاصل کردند پنداشتند که کلید حل شریعت، فلسفه و علوم ریاضی و منطق است و بدین جهت فلسفه را از دین جدا ندانستند و همهٔ فلاسفه بزرك یونان و بلاد دیگر را ملهم به الهامات الهی دانستند. و کلمات آنها رابعنوان وحی‌منزل تلقی کردند. این‌فرقه خود اصطلاحاتی وضع کردند وکلام‌نوینی بوجود آوردند نمونه اینگونه افکار کتب ورسائل ناصرخسرو قبادیانی وحمیدالدین کرمانی است

دستهٔ دیگری که از لحاظ فکری‌همانند اسماعیلیه‌اند، اخوان الصفا میباشند. این دسته که خود طبقهٔ خاصی از فلاسفهٔ اسلامی را تشکیل میدهند ظاهراً مکتب خاصی را دنبال میکردند و در پی ریزی فلسفه و یا کلام خاص بخود روش اسماعیلیان را کم وبیش دنبال کردند و صراحهٔ خواسته‌اند حکمت یونان را با مسائل دین هم‌آهنگ سازند.

سعی اینان بر این بوده است که فاصله میان دین و حکمت را مرتفع‌سازند و رنك دینی کامل بفلسفه بدهند.

بنای کار فلسفی آنها بر فلسفهٔ‌یونان بویژه فیثاغورسیان وفلسفهٔ هندی‌بودائی و فلسفهٔ اشراقی ایرانی و افکار منسوب به مذهب هرامسه و بالاخره افکار و اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو است از سخنان آنان استفاده کردند و به تأویل آیات و أخبار پرداختند وبااختلاط آن فلسفه‌ای خاص بوجود آوردند.

رسائل آنها نمودار این نوع فلسفه‌و شامل تمام مباحث علوم یونانی است از ریاضیات، طبیعیات و منطقیات و الهیات به اضافه ناموسیات و مباحث مربوط به روح و نفس وبالاخره بخش حکمت‌عملی با تمام اقسامش.

علاوه بر کتب و رسائل حکمی وآیات قرآنی و أخبار نبوی و کلمات بزرگان و عارفان به سخنان مسیح در عهد جدید و حواریون و کلمات موسی و شاهان بنی‌ـ اسرائیل و قضات آنها در عهدعتیق توجه داشته‌اند.

ابوالحسن اشعری و رجوع‌به وحی

خلاصهٔ کلام آنکه نزاع بین ادیان و فلسفه در جهان مسیحیت وجود داشته است و بطوریکه میدانیم دین و فلسفه از نظر أدیان و ارباب مذاهب قدیم دو قطب متضاد نموده شده‌اند بسیاری ازجنگ و خونریزیها در قرون مختلف نزاع و جدالهای مذهبی بوده است، و اشاره‌شد اینگونه جدالها در مذهب اسلام با شدت وحدت خود هیچگاه وجود نداشته است لکن پاره‌ای، از ارباب نفوذ و احیاناً ارباب مذاهب بر حسب حفظ منافع‌شخصی خود و دستهٔ دیگری به‌علل واسباب‌خاص، نظام تعلیماتی اسلام را که بر اساس استقلال فکر و اندیشه است از مسیرخود بازداشته، طلاب علم را از تفکر واندیشهٔ مستقل منع میکردند و بنای ضدیت را با علوم عقلی و فلسفی گذاردند در طرد و نفی فلاسفه اعمالی انجام دادند، چنانکه در تاریخ تمدن اسلامی کسانی مانند: علی‌بن عبیدهٔ ریحانی و ابوزید بلخی و عده‌ای دیگر را بر همین‌اساس متهم به کفر و الحاد کردند و گاه دیده میشودکه اهل سنت و حدیث با شدتی هرچه تمامتر طلاب علم را از اشتغال به فلسفه منع کرده‌اند و این وضع از قرن اول اسلام که بدرستی فلسفهٔ یونان را نمی‌شناختند وجود داشته است، و در عصر عباسی به اوج شدت میرسد در این عصر بسیاری از فلاسفه را زندیق نامیده‌اند البته این امر همواره تابع نوسانات سیاسی عصر بوده است، گاهی فلاسفه مورد لطف واقع میشدند و گاهی مورد غضب، لکن هیچگاه مابین اهل حدیث و ارباب فلسفه در خارج از دستگاه خلافت سازش برقرار نشده است.

نخستین‌چیزی‌که‌موردنقض‌اهل‌سنت و حدیث واقع شد الهیات و منطق بود وسپس علوم ریاضی و علوم غریبه و کسانی که به این علوم اشتغال داشتند گاهی مورد لطف و توجه امرا و خلفای اسلام بودند و گاهی مورد غضب و سخط آنان.

گفته شد که یکی از قربانیان راه علم و فلسفه در جهان اسلام ابن رشد است که متهم به کفر و الحاد گردید تا آنجا که او را نفی بلد کردند و بدنبالهٔ آن به موجب منشوری، فلسفه را تحریم کردند و کتب فلسفی را سوزاندند.

دیگر کمال‌الدین یونس موصلی است که مردی دانا و به علوم فلسفی و ریاضی وارد بود. در زمان وی نیز منشوری مبنی بر تحریم فلسفه از طرف خلیفهٔ عصر صادر گردید.

در این مورد، من یقین دارم که این

دانایان، خود مقصر بودند زیرا نمی‌بایست از راه فلسفه و علوم ریاضی مسائل دینی را مورد بحث قرار میدادند. و اصولا نمی‌بایست اینان گرداگرد علوم دینی که کاملا مجزا و جدا است میگشتند آن راهی دارد و این راهی دیگر. مبانی اخلاقی، دینی مبنی بر اعتقاد و دریافت و وحی است. نه صغری و کبری منطقی، البته بعضی از فلاسفه و متفکران، خالی از اغراض سیاسی نیز نبودند، همانطور که اخوان الصفا که شاید در این مورد بحث کنیم.

گفته شد که فرقهٔ معتزله خود را وارد در معرکهٔ علوم عقلی کردند و در اقسام علوم یونانی و سکندرانی متبحر شدند، مسائل مهمی را مانند: عدل، توحید، اختیار، جبر، نفی رؤیت، خلق قرآن، کلام لفظی و نفسی، قدم و حدوث مورد دقت عقلی قرار دارند و برای مقابله با، مجوسیان و یهود و نصاری و دهری مذهبان در مبانی علوم یونانی کاملا وارد شدند و تا عصر متوکل خلیفهٔ اسلامی در اقطار و نواحی بلاد اسلامی مجالسی به وسیلهٔ اینان تشکیل می‌شد تا آنگاه که ابوالحسن یا ابوالحسین بن علی بن اسماعیل اشعری از اعقاب ابوموسی اشعری (متولد ۲۶۰ هجری) یکی از شاگردان ابوعلی جبائی، که یکی از رؤسای معتزله بود مکتبی جداگانه تأسیس کرد، ابوالحسن اشعری در ابتداء امر و تا سن چهل سالگی به عقیده اعتزال بودلکن در این برهه از سن خود یکباره دیگرگون شد و علم مخالفت برافراشت و از مذهب اعتزال کناره‌گیری کردو با آنان به‌مبارزه برخاست و از گذشته و اعتقادات خود برگشت و توبه کرد و اساس کار معتزلی را باطل دانست و بنای کار خود را بر نقل استوار کرد. عقل را ناتوان و نارسا دانست و بدینطریق موجبی دیگر برای جدال و نزاع در مسائل دینی بوجود آمد.

اشعریان در کل اصول عقاید با معتزله به مخالفت برخاستند و فلسفه را نه تنها ابزار و وسیلهٔ رد عقاید و نظریات معتزله دانستند، عقاید ارباب فرق دیگر را نیز مردود شمردند، بلکه خود فلسفه و مسائل آن را نیزمورد نقض و جرح قرار دادند و بالاخره اینان نه تنها با درآمیختن فلسفه و دین مبارزه کردند بلکه با اصول فلسفهٔ محض نیز مخالفت کردند در چنین وضعی که بطور کلی اصول فلسفه و عقل ازدین بیرون می‌رود، فرقه‌هائی مانند مشبه و مجسمه قوت پیدا می‌کنند. اهل حدیث و پیروان اخبار و روایات نیرومند میشوند و بناچار فلسفه و منطق و علوم عقلی رو به انحطاط می‌گذارد.

توجه به علوم فلسفی

مکتب معتزلی دگرگونیهائی در عالم اسلام بوجود آورد وهم منافع وهم زیانهائی در سطح دین اسلام ببار آورد.

از جمله کار معتزلیان این بود که خلفای اسلامی بیش از پیش به نقل علوم یونانی متوجه شدند و البته باید این‌مطلب را هم افزود که حس خودخواهی احیاناً بر تحری حقیت در خلفاء غلبه داشته است.

در هر حال بسیاری از دانشمندان و دانشجویان اسلامی به فرا گرفتن شعب

علوم عقلی اشتغال پیدا کردند و البته قصد اولیهٔ آنان رد بر شبهات و شکوك مذهبی بوده است، لکن همین امر یعنی وجود مسألهٔ دین موجب شد که دقت و ریزه‌کاریهای بسیاری مبذول گردد و در بسیاری از مسائل عقلی و حتی ریاضیات و هیئت و نجوم پیشرفتهائی حاصل کنند و متفکران عمیق و عالیقدری در جهان اسلام بوجود آیند که میراث بزرگ و عظیمی به جهانیان عرضه نمایند و پایهٔ فلسفهٔ مستقلی را بریزند و بطور آگاه و یا ناخودآگاه و یا ضرورت و اجبار زمان فلسفه را برنگی دیگر درآورند و دسته‌ای بوجود آیند که بنای کار خود را برآمیزش فلسفه و علوم نقلی قرار دهند. نمونهٔاین کسان فرقهٔ اسماعیلیه‌اند.

فلسفه در خدمت آیات و اخبار

بیان شد که آنچه سبب توجه به علوم فلسفی گردید فهم آیات و روایات نبوی است و بطور قطع گذشته از اخوان‌الصفا مهمترین فرقه‌ای که علوم عقلی را در خدمت نقل قرار دادند فرقهٔ اسماعیله بودند.

زیرا میدانیم که مذهب اسماعیلی بر اساس تأویل و توجه به باطن آیات واخبار است وبرای تحقق بخشیدن باین‌امر ناچار بودند توجه خاصی به‌مسائل فلسفی‌معطوف دارند، اینان آیات قرآن و اخبار نبوی را با مبانی فلسفی توجیه میکردند و بدین ترتیب پایهٔ فلسفه و یا کلام نوینی را بنا نهادند.

علماء این فرقه کلا در علوم عقلی متبحر بودند و با استفاده از روح آیات و اخبار، فلسفهٔ خاصی که ما آنرا کلام مینامیم بوجود آوردند که نمونهٔ آن،کتابها و رسائل ناصر خسرو قبادیان است.

گفته شدکه بیش ازهمه، اخوان‌الصفا به علوم عقلی توجه کردند اینان بطور قطع از معتزله و اسماعیلیه و فرق دیگر پا را فراتر نهادند و سعی کردند که اصول فلسفهٔ یونان را از متون آیات قرآن و اخبار و روایات اسلامی بیرون آورند به فلسفه رنگ، دینی بدهند و البته بعید نیست که اینان تا حد زیادی از فلسفهٔ ذوقی ایرانی و هندی بهرمند شده باشند.

حکمتی که اخوان‌الصفا بدنبال آن رفته‌اند پیش از آنکه فلسفهٔ یونانی باشد حکمت ایمانی است، بخش الهیات حکمت، بطور قطع مأخوذ از افکار و عقاید دینی است و این قسمت از مذهب بوسیلهٔ راه یافتن افکار ارسطو دگرگون میشود و این همان نظری است که اغلب فلاسفهٔ اسلام نسبت به الهیات ارسطو دارند و بدین جهت نقوض و شکوك بسیاری بر بخش الهیات ارسطو وارد کرده‌اند.

رسائل اخوان‌الصفا شامل کلیهٔ مباحث حکمت است و شامل منطقیات، طبیعیات، ریاضیات و بخش حکمت عملی و تهذیب اخلاق است و در تمام مباحث از آیات قرآنی استفاده شده است.

اینان علاوه بر اینکه به تمام کتب دینی آسمانی متوسل شده‌اند مانند تورات و انجیل. و آثار علمای مختلف از کلمات بزرگان یونان یعنی حکمای قبل از سقراط و افلاطون نیز بهره‌مند شده‌اند. اینان

نهضت خاصی در فلسفه بوجود آوردند و افکار حوزه‌های اسکندرانی و ماقبل و ما-بعد آن را یکسره رها کردند و به حکمای اقدم روی آوردند یعنی همان کاری که بعدها شیخ شهاب‌الدین و ملاصدرا کردند.

در موارد متعدد از رسائل خود اعتراف کرده‌اند که هدف آنان توفیق بین علم و زندگی و دین است و بدین جهت در تمام شئون علمی وارد شدند.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که پاره‌ای از فرقه‌های کلامی را طرداًللباب ذکرکنیم و سخن را مجدداً باصل موضوع برگردانیم.

اشارت کردیم که هر یك از دو مذهب بزرگ کلامی یعنی معتزلی و اشعری به فرقه‌های کوچکتری منشعب شدند و البته بسیاری از این فرق براساس اعتزال‌بوجود آمده‌اند، از جمله این فرقه‌ها عبارتند از:

۱ــ قدریه: بعضی گفته‌اند که اینان را از این جهت قدریه نامند که معتقد به قضا و قدرند و گویند هر کس مقدرات خود را خود معین می‌کند نه خدا.

۲ــ نظامیه: پیروان نظام نیشابوری معتزلی.

۳ــ ثمامیه: پیروان ثمامة بن اشرس‌اند (۲۱۳ ه).

٤ــ معمریه : پیروان معمربن عباد-السلمی (۲۲۰ ه).

٥ــ بشریه : پیروان بشربن‌المعتمر (۳۲٦ ه).

٦ــ هشامیه: پیروان هشام‌بن عمرو الفوطی (۲۲٦ ه) امامی مذهب.

۷ــ مرداریه : پیروان ابوموسی عیسی بن صبیح مردار کوفی.

۸ــ جعفریه : پیروان جعفربن مبشر ثقفی (۲٤۳ ه).

۹ــ اسواریه: پیروان ابوعلی اسواری (۲٤۰ ه).

۱۰ــ اسکافیه : پیروان محمدبن‌عبداله اسکافی (۲٤۰ ه).

۱۱ــ جاحظیه : پیروان جاحظ بصری (۲٥٥ ه).

۱۳ــ خیاطیه : پیروان ابوالحسین خیاط (۳۰۰ ه).

۱٤ــ جبائیه : پیروان محمدبن عبد-الوهاب جبائی (۲۳۰ ه).

۱٥ــ حائطیه : احمدبن حائط (۲۳۲ ه).

۱٦ــ کعبیه: پیروان عبداللهبن محمود کعبی (۳۱٦ ه).

۱۷ــ حماریه، نامعلوم و مذهب خاصی ندارند.

گویند فرقه‌های معتزلی در حدود ۲۲ فرقه‌اند که هر یك در بنای کلام اسلامی بر اساس اعتزال سهمی داشته‌اند.

مثلا واصل‌بن عطا پنج اصل را وضع کرد که بطور اختصار اشاره شد و شاید شرح آن بعدها بیاید.

دیگر ابو هذیل علاف (۱۳٥ ــ ۲۲٦ ه) از معتزلیان بصره است که یکی از افراد بسیار مؤثر در دستگاه فلسفی‌معتزله میباشد وی در بسیاری از مسائل مانند جوهر و عرض اظهار نظر کرده است. او گوید: «اعراض ممکن است قائم به اجسام نباشد و خود مستقل بالذات باشد».

ابوهذیل جـزء لاینجزی را پذیرفته است و عقیدهٔ یونانیان را عیناً تأیید کرده است.

در باب حرکت و سکون عقاید خاصی دارد، او گوید اجسام در حال خلق نـه ساکنند و نه متحرك، علم خدا متناهی است.

او برخلاف نظام قائل به طفره است و آنرا ممکن میداند و نیز گوید: «عمل خلق متدرجاً انجام شده است نه آنطور که نظام گوید: که دفعة واحدة جهان پدید آمده است.

معمریه نیز از کسانی هستند که در تطبیق عقل با نقل اثر کامل داشته‌اند در باب خلقت انسان، اجسام، اعـراض و صفات ازلی حق و معجزات سخن گفته‌اند.

بشریه علاوه بر مباحث فوق در باب توبه و ولایت نیز سخن گفته‌اند.

در این بین هشامیه نیز در مسائل عقلی کلامی مکتب خاصی بوجود آوردند و میتوان گفت نظام خاصی به انطباق مسائل عقلی با نقل داده‌اند.

ابوالحسن اشعری و پیروانش با آنکه در مقام ضدیت بـا فلسفه و فلاسفه و معتزله برآمدند معذلك خود مسلح به‌سلاح فلسفه شدند و در باب جدل و مناظره استاد بودند و بنابراین خود آنان خواسته و یا ناخواسته مردم را به اصول فلسفه آشنا کردند و بمنظور نقض بر فلسفه، فلسفه آموزی میکردند.

فلسفه در اسلام بر چه مبنائی قرارگرفت؟

چنانکه اشارت رفت بنای فلسفه وبلکه سایر علوم یونانی در جهان اسلام بـر مسائل کلامی و مذهبی گذارده شد و اصولا نقل علوم یونانی و حوزه‌های اسکندرانی بمنظور توجیه و تأویل و تفسیر علـوم مذهبی انجام شد و توجه اصلی و هدف اساسی خلفای اسلامی و دیگر دانش‌دوستان و حتی برامکة جز برای توجیه و تأویل مسائل مذهبی و پیروزی در میدان جدال و مناظره چیز دیگری نبوده است. و بدین ترتیب فلسفهٔ اسلامی در تمام مراحل کم و بیش رنگـ کلام بخود گرفته است و از اصول یونانی بدور افتاده است.

فلاسفهٔ اسلام بطور اجمال بر دودسته بودند: یکدسته کسانی که در زنـدگـی خصوصی خود مسلمان و معتقد بمذهب بودند و احیاناً رساله‌هائی در باب مسائل دینی و ذوقی نوشته‌اند و بطور قطع و یقین افکار فلسفی آنها در این رسائل تاثیر داشته است معذلك در کتب فلسفی خود از حدود فلسفهٔ بحث خارج نشده‌اند و یا کمتر گرفتار مسائل عاطفی مذهبی خود شده‌اند.

دستهٔ دیگر: آنان که بطور کامل تابع عقاید مذهبی خود بوده‌اند و درتمام‌مباحث فلسفی مسائل مذهبی و ذوقی عرفانی را دخالت داده‌اند.

گفتیم که اخـوان‌الصفا از طبقـه‌ای هستند که هدف و غرض اساسی خود را در مباحث فلسفی جمع بین دین و فلسفهٔ و زندگی دانسته‌اند و این مطلب را خود صراحتاً دررسائل و نوشته‌هایشان‌گفته‌اند.

این دسته در گسترش فلسفه و یا در حقیقت کلام اسلامی از همه طبقات دیگر ممتاز و بارزاند.

دیگر فرقهٔ اسماعیله است که اساس کار آنها تأویل است و بر این اصل علوم عقلی وفلسفی را دراستخدام‌دین درآوردند چنانکه حمیدالدین کرمانی و غزالی کرده‌اند.

ابوحامد غزالی (متولد ٤٥٠) با آنکه در طول تاریخ و حیات علمی خود افکار متضاد و متناقضی دارد و همیشه بر یك روال و منوال فکر نکرده است معذلك وی را باید یکی از متکلمان متفلسف بحساب آورد، کتاب تهافت الفلاسفهٔ وی نقض و رد بر فلاسفه و مسائل فلسفی بحث است، در این کتاب فلسفهٔ بحث یونان را مورد نقض و جرح قرار داده است و حتی در مسائل منطقی خود مسائل دینی را دخالت داده است، و منطق را بطرف هدف دینی الهی سوق داده است و این‌معنی ازکتابهای مقاصد الفلاسفه و قسطاس المستقیم و معیار العلم و تهافت الفلاسفهٔ وی کاملا آشکار است.

بعضی گویند: وی کاملا متأثر از معتزله بوده است و حتی او را پیرو مذهب اعتزال دانند در حالی که او در تاریخ زندگی خود اوضاع گوناگون به خود گرفته است گاه پیرو عقل است و گاه مخالف اصالت عقل است وی ابن‌سینا و فارابی را شدیداً مورد جرح و نقض قرار داده است.

دیگر حکیم مجریطی است، وی باآنکه در مسائل ریاضی و هندسه ونجوم و علم هیئت و علم اعداد کتابهای مهمی نوشته است معذلك مسائل مربوط باعداد و ریاضیات را بامسائل دینی ومذهبی بنوعی تلفیق کرده است و هدف غائی و نهائی ازین علوم را بطرف الهیات و مسائل متافیزیکی سوق داده است.

چنانکه در عنوان رسائل خود (ص ٤٢) گوید: «القول علی‌الابداع الاول وان‌علم العدد هو اول فیض العقل علی‌النفس».

در رسالهٔ دوم که در باب هندسه است (ص ١٧٥) بعد از بیان اصولی ازهندسه بلافاصله بمسائل مابعد طبیعت و الهیات پرداخته است.

در بحث دیگری که مربوط به نجوم است (ص ١٨٢) بحث را بطرف ملائکه مقربین و آثار و احوال فرشتگان ملأ اعلی کشانده است.

دربحث موسیقی (ص ٨٨) نتیجهٔ کار را توجه بعالم ملکوتیان میداند. در مبحث نسبتهای عددی و هندسی هدف غائی را هدایت نفوس بشری به اسرار و رموز عالم هستی میداند. و رساله‌هائی در باب ادیان و هدف غائی آن‌ها دارد.

ابن طفیل، ابوبکر محمدبن عبدالملك بن طفیل القیسی الاندلسی از فلاسفهٔ قرن ششم هجری (متوفی ٥٨٠) یکی از فلاسفهٔ بزرگ اسلام است که تا حدی ذوق‌اشراقی دارد و بجز رسالهٔ حی‌بن‌یقظان ازو کلماتی پراکنده نقل شده است و از کلمات وی این معنی نموده میشود که در فلسفه جنبه‌های مذهبی و حکمت الهی را مد نظر داشته است و از همین جهت است که بر ابن‌سینا و فارابی طعن زده است و بر آنها شکوك و نقوضی وارد کرده است.

در مورد ابن‌باجه (ابوبکر محمدبن یحیی ملقب به ابن‌الصائغ یا (ابن باجه)

فیلسوف قرن ششم اختلاف است، بعضی او را زندیق میدانند و در عین حال پیرو ذوق اشراقی.

در طی تاریخ و جریانات روزگار و اقتضاهای محیطی این مذهب‌ها نوساناتی پیدا کرده است گاهی جنبه‌های اشراقی و زمانی وجهه‌های مشائی و روزگاری اعتبارات‌کلامی رجحان یافته‌است وبالاخره از یك طرف مسائل کلامی و فلسفی و دینی باهم درآمیخته و رنگی دیگر بخود گرفته است و از سوی دیگر از روح‌عرفان و مسائل ذوقی برخوردار میشود و بدین ترتیب فلسفهٔ مستقل و خاصی در عالم اسلام بوجودآمده است‌که با فلسفهٔ یونانی فاصله پیدا کرده است. و البته این امر یعنی استقلال فکری مسلمین از همان ابتدای کار و فراغت از نقل و ترجمه به وجود آمده است.

گذشته از اهل کلام و حدیث، کسانی که روش عقلی آنان بر عرفان نظری استوار است مانند محیی‌الدین ابن عربی، اساس کار فلاسفه و متکلمان را واژگون کرده‌اند و بنائی دیگر نهاده‌اند.

در اعصار و قرون بعد، فلسفه تقریباً از جهان اسلام خارج میشود و راهی دیگر را طی میکند، و عصر مغول و تیموری در ابهام و اجمال بسر می‌برد و رنگ عرفانی کامل بخود میگیرد و بنوعی دیگر در عصر صفوی و اندکی ماقبل آن در ایران ظهور میکند و این بار بطور وضوح جامع عرفان و کلام و فلسفهٔ و حدیث میشود، مجمع الابهری میشود بدست صدرالدین شیرازی وی با آنکه در مسائل خاص فلسفی مانند حرکت جوهریه نظریات بدیعی دارد، فیلسوفی است با روش خاص که فلسفهٔ خود را حکمة متعالیه خوانده است.

وی مسائل دینی را با مسائل کلامی و فلسفی و سخنان بزرگان درآمیخته است و فلسفهٔ اشراق را با اصول مشاء توأم کرده است از طرفی از اصول مدون شیخ ابن‌سینا و فارابی و الکندی پیروی میکند و از طرفی دیگر تحت تأثیر نور و ظلمت اشراق واقع شده است ترتیب جهان خلق ارسطو را برگزیده و از مثل افلاطونی بهره‌مند شده است.

از محیی‌الدین ابن عربی در بسیاری از مسائل تبعیت کرده است. اخوان‌الصفا را در قسمتهای علوم الهی و استفاده از آیات قرآنی و کلمات نبی‌اکرم و سخنان ائمه، پیشوای خود قرار داده است.سخنان هرامسه واساطین هفت گانهٔ حکمت یونان را وحی منزل دانسته، آنانرا پیامبران برگزیدهٔ خدا میداند. در موارد مختلف از حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو سخت متأثر شده است.

میرداماد نیز با آنکه در بعضی ازکتب و رسائلش فیلسوف مشاء است مانند: قبسات. لکن در رسائل خلسهٔ ملکوتیه و رسائل دیگر حالت اشراقی و عرفانی خود را کاملا نمودار کرده است و بطور وضوح تحت تأثیر متکلمان اسلامی و صوفیان واقع شده است.

حاجی سبزواری که آخرین فیلسوف اسلامی بحساب آمده است در مجموعهٔ کتب و رسائلش، روح اشراق و مشاء توأم شده است و مسائل فلسفی را بطور کامل

با اعتقادیات و مسائل دینی درآمیخته است.

اما دستهٔ دوم کسانی هستند که کمتر بمسائل مذهبی و کلامی و دینی پرداخته ـ اند: و چنانکه اشارت رفت «ابن باجه» را باید از این دسته به حساب آورد زیرا وی نه‌تنها به مسائل مذهبی نپرداخته است و مسائل فلسفی را مطابق روش یونانیان مورد بحث قرار داده است بلکه بنا به روایتی از این جهت مورد طعن‌ابن‌طفیل نیز واقع شده است.

الکندی ابو یوسف یعقوب ابن اسحق (قرن سوم هجری). با آنکه بنا به روایتی پیرو مذهب اعتزال است کمتر در رسائل فلسفی وی مسائل دینی تجلی کرده است.

وی شارح ارسطو و فیلسوف مشائی است و در مسائل اخلاقی خود نظریات بدیعی دارد، گروش و روح مذهبی وی در مسائل اخلاقی او دیده میشود.

فارابی (متولد ۳۳۹ ه) با آنکه در علوم الهی رساله‌هائی دارد در بحث‌ها و رسائل فلسفی خود مسائل دینی را کمتر دخالت داده است وی در امور اجتماعی و منطقی و مسائل مابعد طبیعت رساله‌هائی ارزنده دارد، در باب ماهیت روح واثبات مفارقات و خلود نفس نیز رسائلی دارد.، در مورد بهشت و دوزخ عقایدی خاص دارد. که با اصول شریعتها وفق نمیدهد. لکن در فصوص‌الحکم کاملا مسائل مذهبی را مطرح کرده است. او فلسفهٔ یونان را هدایت کنندهٔ انسانها و مایهٔ سعادت ابدی میداند.

ابن‌سینا با آنکه مردی است طبیب و توجه وی به حکمت طبیعی بیشتر است معذلك در باب الهیات بجز الهیات کتاب شفا که از اهم کتب فلسفی اسلامی است، رساله‌هائی نوشته است مانند رسالهٔ مبدأ و معاد، او تقریباً در کتاب بزرگ خود شفا اعم از منطقیات، طبیعیات، الهیات و سایر قسمتهای آن از حد فلسفهٔ محض خارج نشده است لکن در کتاب اشارات که گویا آخرین اثرش باشد علاوه بر نمط نهم که در مقامات عارفین است آیهٔ نور را مورد تفسیر قرار داده است وبدین ترتیب علاوه بر کتاب مبدأ و معاد و رساله‌های نفس و عشق و رسائل دیگری مانند: قضا و قدر که کاملا جنبهٔ کلامی و مذهبی دارد در اشارات خود بالاخره از حد فلسفهٔ محض خارج شده است وتوجهی به اصول عرفانی کرده است.

دیگر ازفلاسفه‌ای‌که با وسعت‌اطلاعاتی که در تمام شئون اسلامی داشته است در مقام بحث از مسائل فلسفی، کمتر مسائل عاطفی و مذهبی را در آن دخالت داده است ابن رشد است.

محمدبن احمدبن محمدبن رشد (ابو ـ الولید) (متولد ۵۲۰ ه) اهل قرطبه اندلس است.

وی یکی از فلاسفه‌ایست که مفسر و شارح حقیقی ارسطو است بعضی گفته‌اند به زبان یونانی آشنائی داشته است بر حسب سیاست مذهبی روز اورا به یهودیت متهم کرده‌اند.

ابتدا علم شریعت آموخت در بعضی از رسائلش اشارات مذهبی دارد و تحت تأثیر متصوفه واقع شده است، به‌مابعد

طبیعت ارسطو شرحی نوشته است، در مسائل منطقی و مقولات رسائلی دارد.

در تقریب بین مشائیان و متکلمین کتابی نوشته است، در فقه کتابها و رسائلی دارد. وی در عین حال که متهم به الحاد و زندقه شد و در شرح خود بر ارسطو از حد فلسفهٔ محض خارج نشده است معذلك کتاب (التقریب بین‌المشائیان والمتکلمین و فصل‌المقال فیما بین‌الحکمة والشریعة من‌الاتصال) او حاکی از توجه وی است به مسائل کلامی.

وی درکتاب اخیر فرق مختلف معتزلی، باطنی، حشویه و اشعری را مورد نقد و بحث قرار داده است. بر غزالی عیب گرفته است و کتاب «تهافت‌التهافت» را بر رد کتاب «تهافت‌الفلاسفة» غزالی‌نوشته است.

کلام مدون

مباحث اهل جدال و کلام و مذهب اعتزال بدواً بطور پراکنده و غیر مدون مطرح می‌شد و چنانکه اشارت رفت کلمات قرآنی را که مربوط به خلقت و آفرینش جهان و صفات خدا بود مانند: قدیم، علیم، قاهر، قوی، رحیم و بالاخره سایر اسماء الحسنی رامورد بحث و جدال قرارمیدادند به اضافهٔ مسألهٔ نبوت عامه و خاصه و جز آنها.

لکن متدرجاً این مسائل را بصورت رساله‌هائی درآوردند. گویند: واصل‌ابن عطا وابی‌هاشم رساله‌های متعددی‌نوشته‌اند که از بین رفته است. اکنون بعضی از کتب کلامی را بشرح زیر برمی‌شماریم:

درة التنزیل و غرة‌التأویل، محمدبن عبدالله اسکافی (٢٤٠ ه).

الانتصار والرد علی‌ابن الراوندی ــ الملحد، ابوالحسین عبدالـرحیم الخیاط (٣٠٠ ه). قاهره، ١٣٤٤.

تأویل مختلف‌الحدیث فی‌الرد علی‌اعداء اهل الحدیث. ــ ابن قتیبه (٣٧٦ ه).قاهره ١٣٤٤ ه.

الابانه فی اصول الدیانه، ابی‌الحسن الاشعری (٣٣٠ ه). حیدرآباد...

احتجاج طبرسی (متوفی٦٢٠) . تهران ١٣٠٢.

اربعین‌فی‌اصول‌الدین، ابوحامدغزالی، قاهره...

ارشادالطالبین فاضل، مقداد، بمبئی ١٣٠٣ ه.

احتجاج، سعدبن ابـراهیم اشعـری، (متوفی ٣٠١).

احتجاج، خطیب بغدادی (متوفی ٤٦٣ ه).

مقالات‌الاسلامیین، ابوالحسن‌اشعری،استانه ١٣٤٩ ه.

رساله فی استحسان الخوض فی‌الکلام، ابوالحسن اشعری حیدر آباد ١٣٢٣ ه.

الفرق بین‌الفرق، عبدالقاهر بغدادی اشعری (٤٢٩ ه). قاهره ١٣٢٨ .

الاقتصاد فی‌الاعتقاد، ابوحامد غزالی (٥٠٥ ه) . قاهره ١٣٢٧ ه .

المنقذمن‌الضلال، ابوحامد غزالی قاهره ١٣٢٢.

ارشاد، امام‌الحرمیـن جوینـی. مصر ١٩٥٠ م .

الاعتصام، ابراهیم بن موسی‌اللخمی الشاطبی الغرناطی.

اساس‌التقدیس، جارالله زمخشری، (متوفی ۵۳۸)، مصر، ۱۳۲۸.

حدائق‌الفصول و جواهرالعقول، محمد بن هبة المکی، قاهره ۱۳۲۷

الجواب‌الکافی، لمن سئل، عن‌الدواء الشافی، ابن‌قیم جوزی (۷۵۱ ﻫ). مصر ۱۳۴۶

اعتقادات، ابن‌بابویه. تهران ۱۳۷۱

اعتقادات فرق مسلمین، فخرالدین‌رازی قاهره ۱۹۳۸ م.

انوارالملکوت فی شرح یاقوت، علامهٔ حلی، تهران ۱۳۳۸ ﻫ

البیان، محمدبن الطیبب الباقلانی، بیروت ۱۹۵۸

البیان فی اصول‌الدین، قاضی ابوبکر محمدبن مظفر شافعی (متوفی ۴۸۸).

شرح باب حادی عشر، فاضل مقداد، تهران ۱۳۲۴ ﻫ.

شرح مواقف، عبدالرحمن بن احمد قاضی، تهران ۱۲۸۶ ﻫ.

متن مواقف، عضدالدین عبدالرحمن ایجی (متوفی ۷۵۶ ﻫ).

کشف‌المحجوب، ابویعقوب سجستانی، تهران ۱۳۲۷

اللمع فی‌الرد علی اهل‌الزیغ والبدع، ابوالحسن اشعری، مصر ۱۹۴۴ م. و گفته‌اند که مؤلف کتاب فوق معمربن سالم (متوفی ۴۳۳) بوده است.

وجه دین، ناصر خسرو قبادیانی نیز از کتب مهم کلام اسماعیلی است.

محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من‌الحکماء والمتکلمین تألیف محمدبن عمر رازی معروف به فخر رازی قاهره، ۱۳۶۶ ﻫ.

المقالات فی‌اصول الدیانات، ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی. (متوفی ۳۴۶ ﻫ).

الابانة (کتاب دیگری است از) علی‌بن اسماعیل‌بن اسحاق‌بن سالم‌بن اسماعیل اشعری، مصر، ۱۳۴۸.

الابانه عن حقایق اصول الدیانه، منذر ابن سعید البلوطی القرطبی المالکی، (متوفی ۳۵۵ ﻫ).

الابانه فی اصول‌الدیانة، عبدالله‌بن محمدبن حمدان العکبری (متوفی ۳۸۷).

دلائل‌النبوة، ابوالحسن ماوردی (متوفی ۵۵۰ ﻫ).

مکارم‌الشریعه، ابوالقاسم حسین‌بن محمد اصفهانی (متولد ۵۰۲ ﻫ).

کتاب النقص، که بر رد بعضی از مثالب نواصب است، تألیف نصیرالدین عبدالجلیل‌بن ابوالحسین رازی.

کلام‌جامع – (اصطلاح بدیعی) است و آنست که بیتی یا جملهٔ در طی سخن بیاورند که از باب حکمت و پند و سائر مطالب باشد و بمنزله مثل باشد مثال‌فارسی.

نظام استرآبادی گوید:

با صد هزار دیده بگرد جهان سپهر
جویای آدمی است ولی آدمی کجاست
وحدت گزین که‌صافی خاطرزوحدتست
از امتزاج خاك بود کآب بی‌صفا است

(از ابدع ص ۳۳۹).

رجوع به کلام نفسی درفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

کلام‌منظوم – (اصطلاح ادبی) و شعر را گویند.

کلام منثور – نثر را گویند.

كلام لفظی ـ (اصطلاح فلسفـی)
کلام لفظی عبارت از سخـن معمولی است کـه بوسیلهٔ اداء حـروف خـاص دلالت بر معانی مخصوص که درنفس‌متکلم است میکند در مقابل کلام نفسی که‌عبارت از معانی خاص است که در نفس انسان است و بیان آن بوسیلهٔ الفاظ و عبارات امکان‌پذیر است.
(از اسفار ج۳ ص ۹۷، ۹۸ ـ دستور ج۳ ص ۱۳٤).

کلپ ـ (گاه شماری) ریشه هنـدی دارد هندوان معتقدند که جهان را مدت معینی است و همواره یك کلپ ظهورعالم است و یك کلپ قیامت. مجدداً کلپی‌دیگر شروع شده به منزلهٔ روز عالم است و کلپ بعد بمنزلهٔ شب و قیامت است و بالاخره چند کلپ میگذرد تاعالم آفرینش پایان یابد و کلپ آفرینش ما.... ٤۳۲ سال است که هر کلپی برچهار بخش‌است که هر یك را جوك یا یوك گویند و جوك چهارم که اکنون ما درآنیم... ٤۳۲ سال است
(از التفهیم ص ۱٤٦).

کلب اکبر ـ (نجومی) یکی از صـور کواکب واقع در نیم‌کرهٔ جنوبی است که ۱۸ ستاره داخل صورت و یازده ستارهٔ خارج صورت دارد بصورت سگی است‌واقع در پشت جوزاء و ارنب
(از صور کواکب ص ۲۸٥)

کلب اصغر ـ (اصطلاح نجومی)
یکی از صور کواکب واقع در نیمکرهٔ جنوبی است و یا نام دو ستاره بود واقع بر رأس توأمین.
(از صور کواکب ص ۲۹٤)

کلب‌الجبار ـ (اصطلاح نجومی)
(یا کلب الاکبر) صورتی بود جنوبی از جمله ستارگان آن. شعری. یا شعـرای یمانی است. مرزم‌العبور مرزم الشعری.. عذاری.
(که عبارت از پنج کوکب بود درآخر مجره)

کلب‌الراعی ـ (اصطلاح نجومی)
ستارهٔ بود از صورت عواء واقع بر منکب ایمن آن
(صور کواکب ص ۱۰٤)
و آنچه بر رأس بود راعی نامند
و گفته‌اند نام صورت ستاره‌هائی‌بود واقع برأس جاثی
رجوع به جاثی شود

کلب مقدم ـ (اصطلاح نجومی)
و یکی از صور ستارگان مر صوده است.
کلب‌الاصغر و مقدم‌الکلب هم‌گفته‌اند که بالجمله یکی از صورتهای جنوبی‌است سر آن بمانند سر کلب بوده و بقیهٔ اندام آن به شکل انسان است از ستارگان او است. شعرای شامی که‌آنرا شعرای غمیصا یا غمیضا هم گویند.

کلبهٔ احزان ـ (اصطلاح عرفـانی)
کلبهٔ احزان دلی است که‌بر غم‌هجران معشوق محزون است و وقت حزن را گویند و مرتبت خذلان سالك است که‌کلبه ادبارش نیز گویند.

کلب الحارث ـ سك پاسبان را گویند
کلب‌الصید ـ سگـ شکار را گویند
کلب‌الماشیة ـ سگـ رونده‌را گویند

کلب‌الحائط ـ سگ خانه را گویند

کلب‌الزرع ـ سگ بستان را گویند

کلب‌المعلم ـ سگ تعلیم یافته را گویند رجوع شود به کلاب اربعه

کلمات ـ (اصطلاح ادبی) در زبان فارسی کلمات نه قسم‌اند اسم صفت، کنایت، عدد، فعل، قید، حروف اضافه، حروف ربط و اصوات.

(از دستور نامه ص ۱۵)

کلمات الهیه ـ (اصطلاح ذوقی) کلیهٔ موجودات مظاهر حق‌اند و کلمات حق‌اند که از وجود او سخن گویند که فرماید: «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل..)

جامی گوید:

چون کتاب خدا کلام خداست
از صفات کلام بنده جداست
مکن از حق کران چو معتزلی
لایزالی [لیس] دان و لم‌یزلی
حرف و صوتی که نوبنو حادث
میشود، نیست چون دوآن لابث
باشد آن پیش عقل خرده شناس
مر کلام قدیم را چو لباس
دمبدم گر شود لباس بدل
شخص صاحب لباس را چه خلل
گر چه آمد بسیط اصل کلام
باشد آنرا مراتب و اقسام
هست اصل بسیط آن ز صفات
ز صفاتی که هست لازم ذات

*

چون دلالات جمله موجودات
بر کمال صفات و وحدت ذات
گا هی‌اندر لباس لفظ و حروف
که مر او را قوالبند و ظروف
وین دوقسم‌است،زانکه‌حرف‌ومقال
یا بحس مدرك است یا بخیال

عطار گوید:

دیدی کلام حق که علی‌الحق یکست‌وبس
پس در نزول مختلف آثار آمده
سنك سیه مبین تو یمین اللهش به بین
کاین جا جهانت محو جهاندار آمده
عکسی ز زیر پردهٔ وحدت علم زده
در صد هزار پرده پدیدار آمده

کلمات التامات ـ (اصطلاح ذوقی) مراد عقول مجردهٔ مفارقه است که کلمات الله التامات گویند.

(اسفار ج۱ ص ۱۹۱ ج۳ ص ۹۷، ۶۲ ـ تفسیر ص ۸۸۹).

کلمةالله العلیا ـ (اصطلاح ذوقی) مراد از کلمة الله العلیا عبارت از عقول طولیه است

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۶۱).

کلمه‌مجازات ـ (اصطلاح ادبی‌و ذوقی) عبارت از اسماء شرطه‌اند که من، ما، اذما، این، حیثما، ای، انی باشد رجوع به هریك ازین کلمات شود

(از الهدایه ص ۲۰۲)

کلمه ـ (اصطلاح ذوقی و ادبی) کلمه لفظی است که برای معنی مفرد وضع شده باشد و سه‌نوع است اسم، فعل و حرف

(رجوع بهریك از این اصطلاحات و الهدایه ص ۸۲ شود.)

در معنی روح انسانی‌راباعتبار ظهور آن در نفس رحمانی مانند ظهور کلمه‌در نفس انسانی کلمه گویند.

(از شرح قیصری ص ٤١)
و کلمت اینجا بر سه‌اصل است، یکی علم، دیگر ارادت، سوم حکمت.
اول سبق علمست پیش از ذکر که میباید کرد، دیگر سبق ارادت است آنچه دانست که باید کرد، خواست که کند.
سبق سوم حکمت است، آنچه کرد، راست کرد و بسزا کرد.
و بدانکه الله را حاجت بمدت‌نیست که مدت علتست و او را در کرد، علت نیست او را نا آمده نقد است و گذشته یاد، آن توئی‌که ازنا‌آمده بباید اندیشید و گذشته یاد باید آورد و حاضر نگه باید داشت.
او را جل‌جلاله گذشته یاد نبایدآورد که آن در علم اوست و از نا‌آمده اندیشه نباید کرد که آن در حکم اوست و حاضر نگاه نباید داشت که در ملك اوست.
از ازل تا ابد باو کم از یك نفس و صد هزار باو کم از یك ساعت، دی و فردا بنز یك او نیست، او در عزت دائم است.
و بقدرة خویش قائم جل‌جلاله و عظم شانه.
پیر طریقت گفت: از کجا باز یابم آن روز که تو مرا بودی و من نبودم، تا باز بآن روز برسم، میان‌آتش و دودم،ور بدو گیتی آن روز را باز یابم بر سودم، و ربود تو دریابم به نبود خود خوشنودم.
(عده ج۸ ص ۳۱۵)
هرچه خواهد روان عیان گردد
هرچه گوید چنین، چنان گردد
و این کلمة الحضرة است که فرمود «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول‌له کن فیکون»
(رسائل ج۳ ص ٣٤)
کلمه طیبه ــ (اصطلاح عرفانی) مأخوذ از قرآن کریم است که فرمود مثل کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی‌السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذ کردن.
کلمه کن ــ (اصطلاح عرفانی) که فلاسفهٔ اسلام نیز بکار برده‌اند و مراداز کلمهٔ کن امر ابداعی و تکوینی و وجود منبسط است چنانکه گویند بواسطهٔ کلمهٔ کن نوری تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی دفعة واحده از ذات حق صادر شده‌اند
(از اسفار ج۳ ص ۹۷).
«قال بعض العارفین اول کلام شق اسماع الممکنات کلمة وجودیة فما ظهر العالم الابالکلام بل العالم کله اقسام الکلام»
(اسفار ج۳ ص ۹۷)
کلی ــ (اصطلاح منطقی) از بیان فرق میان میان کل و کلی معلوم شد که کلی مفهومی است ذهنی که عنوان برای افراد وانواع زیادی است و وصف اضافی است که عارض بر ماهیات میشود وتمام این ماهیات را این صفت هست و موقعی این صفت‌از قوت بفعل میآید که افراد آن حادث شوند این نوع کلی که عبارت از مجرد مفهوم و وصف اشتراك بین کثیرین است کلی منطقی گویند و گاه معروض این وصف را از کلی میخواهند

و آن کلی طبیعی است و گـاه مجمـوع عارض و معروض، صفت و موصوف را میخواهند و آن کلی عقلی است و بالاخره مراد از کلی طبیعی ماهیت بلاشرط است و از این جهت گویند کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث‌هی. موجود نیست و بلکه موجود بالعرض است زیرا حاکی از وجود است.

و بدیهیستکه کلی منطقی که مجرد وصف و کلی عقلی کـه مجموع وصف موصوف است در خارج موجود نخواهد بود.

(از شفا ج۲ ص۴۸۲، ۴۸۳ ـ اساس الاقتباس ص ۳۸۶، ۱۷ ـ تهافت‌التهافت ص ۱۱۰ ـ تفسیر ص ۹۶۹، ۱۰۰۰ ـ اسفار ج۲ ص ۷۰ ـ رساله عرشیه صدرا ص ۱۲۷ مشاعر ص ۲۸).

کلیات ثلث ـ رجوع به قواعد ثلث و موافقات ج۲ ص ۵۲ شود)

کلیات شریعت ـ ضروریات، حاجیات و تحسینات است.

(از موافقات ج۱ ص ۳۰)

کلیسا و کنشت ـ (اصطلاح ذوقی) کنایت از عالم معنی و شهود است. (ریاض العارفین ص ٤۱)

کلیپا ـ (اصطلاح‌ذوقی) عالم حیوانی را گویند.

کلیت ـ (اصطلاح عرفانی) اسم جمع چیزی است که در آن خلل نشود وحقیقت کلیهٔ جمع همت است به نعت حرقت در طلب مشاهدت.

کلی عقلی

کلی طبیعی

کلی منطقی

(اصطلاحات منطقی)

رجوع شود به کلی.

کلیات خمس ـ (اصطلاح منطقـــی)

کلیات از نظر ذاتی و عرضی بودن نسبت بافراد خود بر پنج نوعند. باین بیان که کلی یا ذاتی مصادیق و افراد خود است و یا عرضی. قسم اول که ذاتی است یا مابه‌الاشتراك میان چند نـــوع است و بعبارت دیگر جزء مشترك میان انواع مختلف است جنس مینامند و یا ذاتی مخصوص است و مخصوص بیك‌نوع است در این صورت فصل مینامند و یا مرکب از مجموع جنس و فصل است که عین حقیقت و تمام حقیقت افراد است نوع مینامند و قسم دوم که عرضی‌است یا عرض خاص است یعنی مخصوص‌بیك نوع است و یا مشترك میان چند نوع که عرض عام مینامند مثال جنس حیوانیت نسبت بانسان‌و سایر حیوانات و مثـال نوع حیوان ناطق نسبت بانسان و حیوان ناهق نسبت بحمار و حیوان صاهل نسبت باسب و مثال فصل، ناطق تنهـا نسبت بانسان و ناهق تنها نسبت بحمار ومثال عـرض خـــاص، تعجب و ضحك نسبت بانسان و مثال عرض عام، حرکت و حس نسبت به بانسان و حیوان.

(تهافت التهافت ص ۳۳٦ ـ اسفار ج۱ ص ٦۹، ۷۲ ـ اساس‌الاقتبـاس ص ۲۷ ـ اسفار ج۳ ص ۱۷۳).

کم ـ (اصطلاح فلسفـی و ادبـی)

کم یکی از مقولات عرضی است و آن عرضی است قابل انقسام با لذات و بردو

قسم‌است یکی متصل و دیگری منفصل، کم متصل عبارت از امتدادی است که میان اجزاء مفروضهٔ آن تماس و برخورد بوده و در حدود مشترك باشند. و کم منفصل برعکس آنست و هر یك بر دو قسم‌اند یا حقیقی و یا غیر حقیقی و کم متصل یا ثابتة الذات و قارالاجزاء است یا نه که اول عبارت از خط و سطح و جسم است و بقول اخوان‌الصفا باضافه مکان است و دوم عبارت از زمان است و کم منفصل بر دو نوع است که عدد و حرکت باشد بعضی اقوال و اصوات را از نوع کم متصل میدانند، صدرالدین گوید: اینان اشتباه کرده‌اند و مبنای آنها براین است که کم اعم از متصل یا منفصل یا قارالذات است و یا غیر قارالذات متصل غیر قارالذات زمان و قارالذات خط و سطح و جسم و منفصل غیر قارالذات اصوات واقوال است وقارالذات اعدادند.

(از اسفار ج۲ ص ٤، ۳، ۹۵ ـ تفسیر ص ٦۳۷ ـ اخوان ج۱ ص ۳۲٦).

کلمهٔ کم در ادبیات و قواعد عرب از اسماء استفهام است و بواسطهٔ آن‌پرسش از عدد شود مانند «سل بنی‌اسرائیل کم آتینا هم من آیة بینة» و گاه خبریة است بمعنی کثیر مانند «کم اهلکنا من قریة» و «کم‌اهکنا قبلهم من‌القرون» این کلمه مبنی است و لازم الصدر است و مبهم است و احتیاج به تمیز دارد و تمیز کم خبریه مفرد و جمع هر دو آید و تمیز کم استفهامیه همواره مفرد باشد.

(از مغنی ص ۹۵).

ضمناً تمیز کم خبریه باید مجرور باشد و استفهامیه منصوب مانند «کم در هما عندك»

کمال ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

آنچه تمامیت شئی بآنست کمال آن شئی مینامند و آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد در ذات یا در صفات کمال گویند و آنچه شیئیت شئی بدان است کمال گویند «الکمال مایتم به الشئی کما ان‌الصورة مایوجدالشئی بالفعل والغایة ما یصل‌الیه الشئی»

(شرح صدرابرهدایه اثیرالدین‌ص۳).

کمال نزد فلاسفه بر دو معنی اطلاق میشود یکی آنچه حاصل بالفعل است اعم‌از آنکه مسبوق بقوت باشد و دیگر آنچه موجب تکمیل نوعیت شئی است.

کمال از امور اضافی است زیرا موجودات در هر مرتبتی واجد فعلیتی میباشند که نسبت بمرتبتی نازلتر که فاقد آن فعلیت است کامل‌تراند و نسبت بمرتبت بالاتر و آنچه را فاقدند ناقص‌تراند.

و کمال هر موجودی بفعلیت آنست و نحوه وجود هر موجودی در همان موجود کمال آنست و آن کمال اول است که‌شئی بدان شئی شود و صورت و حد طبیعی هر شئی کمال آن شئی است چنانکه گویند:

نفس نباتی که صورت نبات است کمال اول نبات است و نفس حیوانی کمال اول حیوان است و بالاخره آنچه مربوط باصل و بنای وجودی اشیاءاست کمالات اولیهٔ آنها است و امور دیگر که در مرتبت بعدند کمالات ثانویه‌اند و

آخرین مرتبت کمال انسان ترقی نفس او و رسیدن بمرتبت عقل بالمستفاد استکه مرتبت تکمیل قوای علمی و عملی آن میباشد.

در هرحال مراد از کمال اول امری است که شیئیت شئی بآنست و مراد از کمال ثانی آثار وتبعات صور فعلیهٔ نوعیه است مثلا کمال اول میوه شکل و صورت آنست که مقوم آنست و کمال ثانی آثار و نتایج مترتبهٔ بر آنست.

صورت و حد طبیعی هر شئی کمال اول آنست، قطب‌الدین گوید: کمال اول چیزی است که شئی بوسیلهٔ آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شئی در صفاتش بآن کمال یابد و از آن جهت کمال ثانی گوید که متأخر ازکمال نوع است.

(درة التاج بخش سوم ص ۹۱).

«فنقول فهی اذن کمال‌للجسم لکن الکمال منه اولی و هوالذی یصیر به‌النوع نوعاً بالفعل مثل الشکل للیسف والکرسی و منه ماهوثان و هوالذی یتبع نوعیة الشئی من افاعیله و انفعالاته کالقطع للیسف والتمیز و الرویة والاحساس و الحرکة الارادیة للانسان فان هذه کمالات ثانویة لیس یحتاج النوع فی‌ان یکون‌نوعاً بالفعل الی حصول هذه الاموراله بالفعل‌بل اذا حصل‌له مبدأ هذه الاشیاء بالفعل حتی صارله هذه الاشیاء بالقوة القریبة بعد ما لم یکن الا بقوة بعیدة»..

(اسفار ج۴ ص ۴ و رجوع شود به کشاف ۱۲۶۴ ـ شفا ج۱ ص ۲۸۰ ـ ج۲ ص ۲۰۴).

در عرفان کمال منزه بودن از صفات و آثار ماده است و نزد صوفیان بر دوقسم است.

یکی کمال ذاتی که عبارت از ظهور حق تعالی است بر نفس خود بنفس خود لنفس خود بدون اعتبار غیر و غیریت و غناء مطلق لازمهٔ این کمال است و معنی غنای مطلق مشاهدهٔ حق است خود را فی نفسه با تمام شئونات و اعتبارات الهیه و کیانیه با احکام و لوازم آنها دوم کمال اسمائی که عبارت از ظهور حق است بر نفس خود و شهود ذات خود در تعینات خارجیه یعنی عالم و مافیها و این شهود عبارت از شهود عیانی وعینی وجودی‌است مانند شهود مجمل در مفصل.

(کشاف ص ۱۲۶۵)

ترکیبات در معنی عرفانی و فلسفی

کمال آدمی ــ (اصطلاح فلسفی)

کمال آدمی در چهار چیز است اقوال‌نیك، افعال نیك، و اخلاق نیك و معارف. و مراد از معارف معرفت چهار چیز است، معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود، معرفت پروردگار.

(رجوع شود به انسان کامل ص ۳۱)

و رجوع بکمال شود

کمال اول

کمال ثانی

(اصطلاحات فلسفی) رجوع شود به کمال

کمال صناعی ــ کمال صناعی مقابل کمال طبیعی است و عبارت از صفت و امری است که بواسطهٔ صنع در شئی پدید میآید.

(کشاف ص ١٢٦٥).

کمال طبیعی ـ (اصطلاح فلسفـــی) کمال طبیعی مقابل کمال صناعی‌است و امریست که صنع را در آن مدخلیتی نباشد.

(کشاف ص ١٢٦٥ ـ شفا ج١ ص ١٣٧).

کم متصل

کم منفصل

(اصلاحات فلسفی) رجوع بکم شود.

کمان ابرو ـ (اصطلاح ذوقی) کمان ابرو سقوط سالك است از درجه و مقام بسبب تقصیر و بازگشتن بمقصد است بحکم جذبه وعنایت بمقام و درجهٔ‌که‌بود.

کمون ـ (اصطلاح فلسفی) کمـــون بمعنای بطون و خفا و مرحلهٔ نارسی و پنهانی اشیاء است و مقابل بروز وظهور است.

اصحاب کمون که انباذقلس و پیروان او هستند بنابرآنچه مشهور است وبدانها نسبت داده‌اند وخودگویند: کون عبارت از بروز کامن است یعنی همهٔ اشیاء بحال کمون موجودند و حوادث عالم غیرازآنچه بوده است چیزی نیست و محال استکــه شئی از لاشئی بوجود آید پس‌کون عبارت از ظهور از کمون است و همه‌چیز درحال کمون هست «اما القائلــون بالکمــون و التداخل وان الکون ظهور الکامن».

(شفا ج١ ص ٢٤٣)

ومن المستحیل ان‌یکون‌الشئی من‌لاشئی اذلاشئی لایکون موضوعاًللشئی

(شفا ج١ ص ١٨٨)

کمیات ـ (اصطلاح فلسفی) کمیات مقابل کیفیات است و مراد مقادیـــر و متصلات و ممتدات منفصله و متصله‌است (شفا ج٢ ص ٤٣٣، ٤٣٨، ٥١٥).

کمیات متصله

کمیات منفصله

(اصطلاحات فلسفی) رجوع به کم شود.

کمیت ـ (اصطلاح فلسفی) کمیت و مقدار دو لفظ مترادفند دال‌بر آنچه لذاته قابل مساوات و لامساوات باشند بـــه تطبیق وهمی یا وجودی

(اساس الاقتباس ص ٣٩ ـ تفسیر ص ٧٥٢ ـ شفا ج١ ص ٤٣١).

کمیت غیرقاره

کمیت قاره

(اصطلاحات فلسفی) رجوع به کـم شود.

کمیلیه ـ (اصطلاح ملل و نحل) منسوب به کمیل بن‌زیاد است وصاحب نفحات بنقل از شیخ سعدالدین فرغانی سلسلهٔ او را به حضرت نبی میرساند به واسطهٔ امیرالمؤمنین علی و حسن بصری و کمیل بن‌زیاد.

این سلسله به سلسلهٔ معروفیه متصل گردیده

کمیل بن‌زیاد از کبار واعاظم اصحاب حضرت امیرالمؤمنین علی بوده است و آنچه میان ایشان رفته است مذکور است

(از طرائق الحقایق جزء دوم ص ٣٩)

دعای کمیل معروف دعائی است که گویند حضرت برای کمیل تقریر فرمودند

و او میخواندند

کنایات ــ (اصطلاح ادبی) اسمهائی هستند که نهاده شده‌اند برای دلالت کردن بر عدد مبهم و آنها کم، کذا، کیت، و ذیت باشند.

(از الهدایه ص ۱۹۶)

کنایت در فارسی عبارتنداز ضمیر، اسم اشاره، موصولات مبهمات و ادوات استفهام است.

(از دستور نامه ص ۳۷).

البته اینها را در قواعد عرب مبهمات نامند.

کنایه ــ (اصطلاح ادبی) کنایه‌عبارت از لفظی است که از آن اراده شود لازم معنای آن با جواز اراده معنی اصلی‌باآن یعنی هم معنی اصلی اراده شود و هم‌لازم آن

کنایهٔ محضه ــ (اصطلاح بدیعی)

و مراد لازم معنی باشد محضاً چنانکه گویند کثیرالرماد و اراده جود و سخا نمایند یا طویل النجاد یعنی آنکه بند شمشیرش بلند است وبلندی قامت‌خواهند.

(از ابدع ص ۳۴۲).

و بالجمله مانند «طویل‌النجاد» که کنایت از طول قامت است و انتقال از لازم بملزوم است بر خلاف مجاز که از ملزوم بلازم است از امثله کنایت است «کثیر الرماد» که کنایه از مهمانداری است و کنایت گاه تلویح است و گاه تعریض و رمز است و گاه ایماء واشاره است رجوع شود به

(کشاف ص ۱۳۸۴ ــ ۱۲۸۶ ــ ۱۲۸۲ تلخیص ص ۱۷۲ ــ ۱۷۵ ــ مطول ــ ص ۳۴۲).

کنز مخفی ــ (اصطلاح عرفانی) کنز مخفی عبارت‌از هویت احدیت است که مکنون در غیب است «و هو بطن کل ما بطن»

(اصطلاحات صوفیه خطی ث ۸۵۴)

کنعان ــ (اصطلاح عرفانی) کنایت از جهان معنوی و عالم ملکوت است.

عطار گوید:

الا ای یوسف قدسی برآ از چاه ظلمانی
بمصر عالم جان شو، که مرد عالم جانی
به کنعان بی‌تو واشوقا همی گویندپیوسته
تو گه دل بستهٔ چاهی و گه‌دربند زندانی
برو پیراهنی بفرست از معنی سوی‌کنعان
که‌تا صددیده‌دریك‌دم شودزان‌نورنورانی

کنش ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

کنش حالیست که اندك اندك از گوهری ظاهر میشود در گوهری چنانکه هیچ دوحال از آن اثربا هم موجودنباشند بلکه یکی نیست همی شود و دیگری‌هستی همی یابد.

(مصنفات بابا ج۱ رساله ۲ ص۲۳).

کنود ــ (اصطلاح عرفانی و فقهی) ناسپاسی را گویند و کنود زمینی است که در آن گیاه نروید و در شریعت عبارت از ترك عبادت است و درطریقت ترك فضائل است و در حقیقت کنایت است از کسیکه اراده کند چیزیرا که خدا آنرا نخواسته است «ان الانسان الی ربه لکنود»

(از کشاف ۱۲۴۶)

کنیة ــ (اصطلاح ادبی) علم گاه اسم است و گاه کنیه و غرض از کنیه تعظیم مکنی له است و لقب مشعر بمدح و ذم

است و باید مؤخر از اسم باشد اگر مصدر «به اب و ام» باشد کنیه است والا لقب (ار سیوطی ص ۲۹).

کواکب حاره ـ (اصطلاح علوم غریبه)
تمام چیزهای عالم از خواص و طبایـع چهارگانهٔ که حرارت و رطوبت و برودت و یبوست باشد عاری نبود و بر این اساس بسیاری از قرانات و امور مربوط بعلوم غریبه حل میشود مثلا گویند کواکب حاره هرگاه در بروج حاره واقع شود گرمای شدید و آتش‌فشانی تولید شود درختان به‌خشگند و صفراء در اجسام عالم طبیعت غلبه یابد آبها کم شود.
(از رسائل جابـر ص ۱۶ ـ ۱۸ و التفهیم ص ۴۲۷)

کواکب ثابته ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع بافلاك شود.

کواکب سحابی ـ (اصطلاح نجومی)
ابوریحان گوید:
اما سحابی ای ابری بحقیقت چهـار کوکب‌اند. یکی بر کف برنده سر غول. و بدین جمله نشمرند زیراك عرضش بسیار درجه است وز گذر ستارگان سیاره دور است. و دوم آخر دو خر و این آنست که بر بر سرطانست وزین شمار است. و سوم آنك از پس شوله است بمنازل قمر و از آن جمله است که از صورت عقـرب بیرونند. و گاه او را نیش کـژدم نـام کنند و بتازی حمةالعقرب وزیـن شمار است. و چهارم بر چشم رامی است ای تیر انداز وزین شمار است.
و ستارگان خرد چون بیکجای گرد آیند ایشانرا سحابی تشبیه کنند و بطلمیوس ایشانرا سحابی نام کرده است

کواکب سیاه ـ (اصطلاح نجومی)
اخوان الصفا در باره سیارات هفتگانه گویند: شمس و قمر را نیران گویند و مشتری و زهره را سعدان نامند، زحل و مریخ را نحسان نامند، عطارد را ممتزج دانند و رأس و ذنب را عقدتان خوانند و در باب خواص آنها گویند:
۱ـ شمس مذکر، حار، ناری نهاری و سعد است.
۲ـ زحل. بارد، یابس، مذکر نهاری و نحس است.
۳ـ مشتری حار، رطب، مذکر، نهاری و سعد است.
۴ـ مریخ حار، یابس، مؤنث، لیلی و نحس است.
۵ـ زهره بارد، رطب، مؤنث، لیلی و سعد است.
۶ـ قمر رطب، مؤنث، لیلی و سعد (رجوع‌شودباخوان رساله سوم‌نجومیات ص ۸۲) .

کواکب صامته ـ (نجومی) .
ارباب این فن پارهٔ از کواکب راصامت وپارهٔ راغیرصامت دانند ازجمله: جوزاء، سنبله، میزان بلندآوازند و از میان آنها جوزاء سخنگوی بود و حمل،ثور واسدنیم آوازند، جدی، دلو و حوت سست آوازند، سرطان و عقرب و حوت بی‌آوازند. منظور کواکب واقع براین صور است
(از التفهیم ص ۳۲۰)

کواکب مائی ـ (اصطلاح نجومـــی)
ارباب این فن بعض از بروج را آبی و بعضی را آتشی میدانند و گویند درتقارن

کواکب آبی طوفانهای شدید آید و در تقارن کواکب آتشی طوفانهای آتشی و آتش فشانی آید.

(از رسالهٔ پنجم اخوان ص ۱۲۲۷ جسمانیات) .

کواکب مذکر – (اصطلاح نجومی) ارباب این فن سه کوکب از کواکب علوی را باضافه آفتاب نر میدانند و سه کوکب سفلی را ماده دانند و زحل را خنثی میدانند

(از التفهیم ص ۳۵۹)

کواکب ناری – (نجومی)

رجوع بکواکب مائی شود.

کواکب منحوسه – (نجومی)

ارباب این فن گویند زحل، مریخ نحس‌اند زحل را نحس اکبر و مریخ را نحس اصغر نامند زهره و مشتری سعدند، اول سعد کوچك و دوم سعد بزرگ است.

آفتاب هم سعد است و هم نحس.

از دور نحس است از نزدیك سعد.

عطارد با سعد، سعد است با نحس نحس است و به تنهائی سعادت آن رجحان دارد قمر بالذات سعد است.

فعل ستارگان سعد: دادگری، صلاح سلامت و راحت و فضیلت است و فعل کواکب نحسه مقابل آن.

کواکب نهاری – (اصطلاح نجومی)

زحل ومشتری، شمس وعطارد نهاری‌اند و وقتی دلالت بر نهاریت کنند که در روز فوق‌الارض باشند و در شب تحت الارض و کواکب لیلی یعنی مریخ. زهره. عطارد.. وقتی دلالت بر لیلیت کنند که در روز تحت‌الارض و در شب فوق‌الارض باشند. و آنرا حیز خوانند

(از بیست باب ملا مظفر)

کوکب اشراف – (اصطلاح نجومی)

کوکب مشتری کوکب اشراف و علماء و قضات و امراء است.

کواکب بارده – (اصطلاح نجومی)

رجوع به کواکب حاره شود.

کوکب پیران – (اصطلاح نجومی)

کوکب زحل کوکب پیران و دهقانان و ارباب قلاع و خاندانهای قدیم است.

کوکب حار رطب – (اصطلاح علوم غریبه). و ستارهٔ مشتری را طبع حار رطب بود و آن سعد الفلك بود و بلدی که ویژه او است بلدی بود که درخشان. دری . صافی. دارای بویهای خوش سنگهای زرد. قرمز. لطیف. مانند رصاص. قلع. بلور. لؤلؤ. در.وحیواناتی مانند. انسان میمون. سگ روباه و از نباتات انجیر. ومیوه‌های بزرگ و خوب همه بدان منسوب‌اند.

مریخ . و اما خاصیت مریخ تمام چیزهای حادالرایحه و ذبایح و فورةالدم و امثال آنها بود مانند گوسفند و بز. بزغاله سنگهای آهن، کبریت. و یاقوت احمر و از آنچه ذبح و سلاخی شود و از انواع درختان، نوع حاد آن و از صناعات امارت قائدی نظامی. جلادها و حدادها و آتش افروزان همه منسوب به مریخ بود.

و اشیاء درخشان نورانی و نشوءعالم. حیات. منسوب به آفتاب است و از درختان نوع گردو. بادام. زیتون. صنوبروناردین. و از حیوانات آهو. شیر. گرگ و از سنگهاسنگ طلاویاقوت به‌آفتاب منسوب‌اند.

کوکب رسولان – (اصطلاح نجومی)

قمر کوکب رسولان پیاده روان و عوام‌الناس است و کوکب جمال و سلیم النفس است.

کوکب الصبح ـ (اصطلاح ذوقی). انوار تجلیات حق در مرتبت تنزلات است.

و اول نوری که رو نماید از تجلیات و اطلاق میکنند بر مظهر منوری که متحقق باشد به مظهریت نفس کلیه چنانکه فرمودند «فلما جن علیه اللیل رای کوکباً» (رسائل شاه نعمت الله ج ۳ ص ٣٤)

کوکب حکماء (اصطلاح نجومی)

عطارد کوکب حکماء است و طبیبان و منجمان و شعرا و دیوانیان و کاتبان و نقاشان و تجار و اهل بازار است.

کوکب سحابی ـ (اصطلاح نجومی). رجوع به هقعه شود.

کوکب طرب ـ (اصطلاح نجومی)

زهره کوکب طرب و زنان و امردان و مخنثان است.

کوکب سلاطین ـ (اصطلاح نجومی)

شمس کوکب سلاطین و اصحاب امر و نهی و اکابر و اهل رای و تدبیر است.

کوکب لشکریان ـ (اصطلاح نجومی). مریخ کوکب لشکریان و امراء و ستمگران و اتراك تتر و دزدان است.

کوکب‌المثلثه ـ (اصطلاح نجومی).

یکی از صور کواکب است که شامل چهار ستارهٔ واقع بین کوکبة السمك وبین نیری که بر سر غول است بود و بر شکل مثلث بود.

کون ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

کون یعنی وجود «صرف‌الکون» یعنی وجود محض «کون در عین» یعنی وجود در خارج در مقابل «کون در ذهن» یعنی وجود ذهنی بهر حال عالم کون یعنی عالم وجود معنی خاص این اصطلاح عبارت از امری است که حادث شود بطور دفعی مانند آب که بطور دفعی تبدیل بهوا گردد در مقابل استحاله که تغییر صورت بنحو تدریج میباشد.

شیخ‌الرئیس گوید: کون عبارت از اجتماع اجزاء و فساد عبارت از افتراق آنهاست

(از شفا ج ۱ ص ۱۸۸).

ابوالبرکات گوید: کون عبارت از حدوث صوری است در هیولا و فساد عبارت از زوال صورت میباشد «والکون یقال لحدوث الصورة فی‌الهیولی بل فی‌المرکب بل الحصول المرکب علی ما هی بهیولا و صورته و قد عرفت ان‌الصورة هی الاصل و یتبع حدوثها فی‌الهیولی حدوث خواص و اعراض و یتبع عدمها زوالها والفساد یقال لعدم الصورة من‌الهیولا بل لعدم کون المرکب من مادة و صورة علی ما کان علیه من جهة القوة»

(ابوالبرکات ص ١٦٠ و رجوع شود بشرح منظومه ص ۹۳ ـ شفا ج ۱ ص ۱۰).

اخوان‌الصفا آرند: «الکون خروج الشئی من‌العدم الی الوجود اومن‌القوة الی الفعل والفساد عکس ذلك»

(اخوان ج ۲ ص ۱۰ و رجوع شود به تفسیرص ۲۳، ۱۸ ـ شفا ج ۱ ص١٨٦).

نزد عرفا کون تمام موجودات را گویند رجوع شود به بون.

و (لمع ص ٣٥٦)

و کون جامع انسان کامل است که مظهر تمام‌نمای حق است.

شاه نعمت‌الله گوید:

کون جامع مظهر ذات و صفات
سایهٔ حق آفتاب کائنات
وجهی‌ازامکان و وجهی‌ازوجوب
در شهادت آمد از غیب الغیوب
صورت و معنی بهم آراسته
ظاهر و باطن بهم پیراسته
جمع کرده خلق و با خود همدگر
همچو نوری مینماید در نظر
هفت دریا قطرهٔ از جام او
روح قدسی رند درد آشام او

و کون‌المفطور تمیز خلق است از حق و این است تکثر واحدی که حق است به تمیز تعینات موجود و تفرق جمعیت الهیه واحدیه ذاتیه.

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ۳ ص ٤۳).

ترکیبات در معنی ذوقی و فلسفی

کون خیالی – (اصطلاح فلسفی) یعنی وجود خیالی و وجود در مرتبت خیال

(از اسفار ج ۱ ص ۲۹۱).

کون ذهنی – (اصطلاح فلسفی) یعنی وجود ذهنی رجوع بوجود ذهنی شود.

کون صناعی – یعنی وجود صناعی

کون طبیعی – یعنی وجود طبیعی در مقابل وجود صناعی

(از شفا ج ۲ ص ۵۷۲).

کون عینی – یعنی وجود خارجی، رجوع بوجود عینی و خارجی شود.

کون مطلق – (اصطلاح فلسفی) یعنی مطلق وجود یا وجود مطلق و گاه مراد از کون مطلق کون جوهری است که عنصری از عنصری‌دیگر تکون‌یابددرمقابل‌کون‌مقیدکه جوهری حالتی دیگر بخود گیرد، قسم اول چنانکه آب تبدیل به هوا شود و قسم دوم چنانکه آب گرم شود.

(از شفا ج ۲ ص ۲۰۲).

کون مقید – رجوع بکون مطلق شود.

کون و فساد – (اصطلاح فلسفی) کون و فساد عبارت از دو حالتی هستند که متعاقب و متوارد بر موجودات جهان طبیعت‌اند چنانکه موجودات همواره در معرض خلع صورت و لبس صورتی دیگرند خلع صورت را فساد و لبس صورت دیگر را کون گویند چنانکه آب تبدیل به هوا شود که صورتی را رها کرده و متلبس بصورتی دیگر شود، کون و فساد وجودو وتباهی دفعی هستند برخلاف‌استحالت‌بطور کلی موجودات بر دو قسم‌اند بعضی قابل کون و فساد‌ند و بعضی دیگر قابل کون و فساد نمیباشند و بلکه مبدع بوده و آنها را هیولای مشترك قابل تبدیل بصور نمی‌باشد «ان‌الاجسام ماهی قابلة للکون والفساد ای منها ما هیولیاتها ستجدصورة و تخلی صورة و منها مالیست قابلةللکون والفساد بل وجودها بالابداع.»

(شفا ج ۱ ص ۹)

و بینا ان بعض هذه البسائط لا یقبل الکون والفساد و هی‌البسائط التی فی جواهرها مباد حرکات مستدیرة.»

(از شفا ج ۱ ص ۱۸٦ و رجوع‌باسفار ج ۱ ص ۲٤۸ – زادالمسافرین ص ۳۹ – شفا ج ۲ ص ص ۵۲۷ – اسفار ج ٤ ص ۱٦۲ شود).

خواجه طوسی گوید: و آنچه در جوهر افتد دفعهٔ باشد و آنرا کون و فساد خوانند (اساس‌الاقتباس ص ٤٩ و رجوع شود به شفا ج ١ ص ١٢٩ و کشاف ١٢٧٤).

کونین ـ کلمهٔ کونین در اصطلاح‌عرفا یعنی اعیان ثابته جمیع موجودات غیب و شهادت را صور علمیه حق مینامند که بتجلی دوم که تجلی واحدیت و الوهیت است تفصیل یافته و از یکدیگر ممتاز گشته‌اند و این مرتبت تنزل است از مرتبت احدیت ذات بمرتبت اسماء و صفات

(شرح گلشن ص ٥).

کوه طور ـ (اصطلاح عرفانی) موقف الهی است و مقام فناء است.

آن کوه طور که قرآن مجید جلوه‌گاه آنست و محل سوگند خدای جهانست نه از خود یافت آن رتبت، که از مجاورت قدم موسی یافت که با حق راز گفت و درد و دل خویش آنجا گفت:

کار و صدق و معنی، بوبکر دارد در جهان ورنه در هر خانه بوبکریست در کوه غار

(از عده ج ٣ ص ٣٢٤)

کوه قاف ـ (اصطلاح عرفانی) مقام یکرنگی را گویند.

مولوی گوید:

بکوه قاف رو مانند سیمرغ
چویار جغد و بوتیمارگشتی
برو دربیشهٔ معنی چوشیران
چو یار روبه وکفتارگشتی

کوه هستی ـ (اصطلاح عرفانی) اشارت به خودبینی است.

*

ترا تا کوه هستی بیش باقیست
جواب لفظ ارنی لن‌ترانی است
باید اضافت بـه خویش برخیـزد تا
حقیقت حق عیان بیند

*

تجلی گر زند بر کوه هستی
شود چون خاك راه او زپستی
(از شرح گلشن راز ص ٢٦)

کوی ـ (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌عبودیت را گویند.

کوی آب و گل ـ (اصطلاح عرفانی) جهان مادی است.

کوی خرابات ـ مقام فناء و بیخودی است.

*

در کوی خرابات کسی را که نیاز است
هشیاری و مستیش همه عین نماز است

شاه نعمت‌الله گوید:

در کوی خرابات بسی کوشیدم
تا جمله شراب میکده نوشیدم
تا رهبر رندان جهان می‌باشم
رندانه قبـای عاشقـی پوشیدم

سنائی

هرکه در کوی خرابات مرا بار دهد
به کمال وکرمش جان من اقرار دهد
بار در کوی خرابات مرا هیچ کسی
ندهد وردهد آن یار وفادار دهـد
ای‌خوشا کوی خرابات که پیوسته درو
مر مرا دوست همی وعدهٔ دیدار دهد

کوی میکده ـ (اصطلاح عرفانی) کوی خرابات .

حافظ گوید:

بکوی میکده هر سالکی که ره دانست
در دگر زدن، اندیشهٔ تبه دانست
بر آستانهٔ میخانه هرکه یافت رهی
ز فیض جام می اسرار خانقه دانست
زمانه افسر رندی نداد جز بکسی
که سرفرازی عالم درین کله دانست

کوی مغان ـ (اصطلاح عرفانی) کوی خرابات.

*

در کوی مغان مست و خراب افتادیم
توبه بشکسته در شراب افتادیم
سر بر در میخانه نهادیم چو دیگر
رندانه بذوق در شراب افتادیم

کهانت ـ عملی است که موجب باطاعت در آوردن بعضی از اجنه است. و نزدیك به سحر است و گاهی از آینده خبردادن است .

کیاست ـ (اصطلاح عقلی و اخلاقی) کیاست عبارت از تمکن نفس است از استنباط «ماهو انفع» برای شخصی که ادراك مصالح و مفاسد خود کند.
(اسفار ج ۱ ص ۳۲۷).

کیان خره ـ (اصطلاح اشراقی) این کلمه در شرح حکمت اشراق چنین آمده است که از قول زردشت آزربیجانی نقل کرده است که او عالم را بدو قسم منقسم کرده است یکی عالم مینوی که عالم نورانی روحانی است و دیگری عالم گیتی که عالم طلسم و جسمانی است و گوید نوریکه از عالم نورانی وروحانی برنفوس فاضله فائض میشود که اعطای رأی ثاقب کرده و مستفیض را تأیید و کمك میکند و بواسطهٔ آن نفوس منور میشوند و تابش آن اتم و اکمل از خورشید است در زبان پهلوی «خره» گویند که از ناحیهٔ حق ساطع میگردد مرتبت کامل این نور را که مخصوص به ملوك و شاهان است «کیان خره والرأی» نامیده‌اند که موجب‌قاهریت شاهان بر سایرین میگردد.
(ش ص ۳۷۲).

آقای کربن در توضیح این اصطلاح گوید: خره خورانهٔ اوستائی خره یا خره فارسی و بمعنی نمونهٔ بارز حکیم کامل، امام اقدس، خلیفهٔ الهی بر روی زمین است.

این لفظ در زبانهای فرنگی چون بهاء عزت و ضیاء شوکت و غیره ترجمه گردیده است. و بعد از شرح مفصلی‌گوید: و بنابراین در این عالم دو خلافت محقق است یکی خلیفهٔ صغری (آتش محسوس) دوم خلیفهٔ کبری (نفس انسان) از این جهت است که پارسیان نور را قابل‌تقدیس میدانند باعتبار مظهریت از نور الانوار.. از عالم نورانی بر نفوس کامل نوری که بدانها تأیید و رأی میبخشد فائض میگردد و بدین نور است که نفوس مستفیض میگردند و بدانها نوری که به پهلوی‌خره گویند اشراق میگردد و همین خره است که بقول سهروردی خلسهٔ ملك‌کیخسرو مبارك بر آن واقع گردیده است
(رابطه فلسفه اشراق با حکمت مشرق زمین کربن ص ٤٦).

الکیالیة ـ (اصطلاح ملل و نحل) اتباع احمدبن الکیال را گویند. که از امام صادق چیزهایی از علوم شنید وآنان را با رأی باطل خود جمع نمود ومقاله‌ای

در هر باب بر صحیفهٔ تصنیف کشید و ابداع کرد که تا بحال از کسی شنیده نشده بود و غیر معقول می‌نمود...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸۵ ـ ۸۶)

الکیسانیه ـ (اصطلاح کلامی و ملل و نحل) پیروان مختاربن ابوعبیدهٔ ثقفی را گویند که به خونخواهی حضرت حسین(ع) بپا خواست.

لقب مختار کیسان بود و پیروانش کیسانیه نام دارند کیسانیه فرق متعددند که دو چیز آنان را متحد ساخته است اول قول بامامت محمدبن حنفیه و دوم جواز بداء بر خدای.

کیسانیه در سبب امامت خلیفه اختلاف دارند گروهی گمانشان به‌این‌است که چون حضرت علی در جنك جمل رایت جنك را باو داده است او جانشین حضرت علی است و گروهی دیگر را اعتقاد بر این است که او پس‌از حضرت حسین(ع) امام و جانشین است

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۳۶)

کیف ـ (اصطلاح ادبی) بفتح کاف‌و فا اسم‌استفهام باشد و بواسطهٔ آن‌پرسش از حال شود مانند «اولم ینظرون الی الابل کیف خلقت» و گاه برای شرط بکار رود «کیف تصنع اصنع» و معنی تعجب‌هم دهد مانند «کیف تکفرون بالله» وگاه‌حال واقع میشود مانند «کیف جاء زید»

(از مغنی ص ۱۰۶ تلخیص ص۸۹).

کیفیات ـ (اصطلاح فلسفی) وکیف‌با سکون فاء و کسر کاف اصطلاح فلسفی است رجوع‌به فرهنگ علوم‌عقلی کیف‌یکی از معقولات نه گانهٔ عرض است و آن هیأتی است قار که تصور آن موجب‌تصور چیزی دیگر خارج از ذات آن و حامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت هم‌نباشد و بعبارت دیگر کیف عبارت از عرضی است که تصور آن متوقف بر تصور غیر خودش نبوده و مقتضی قسمت و لاقسمت در محل خود بنحو اقتضاء اولی نباشد «انها هیئة قارة لایوجب تصورها شئی خارج عنها و عن حاملها»

انواع کیفیات بنابر آنچه مشهور است چهار است:

الف ـ کیفیات نفسانیه که عبارت از ملکات و حالات باشد، از کیفیات نفسانی فخر رازی تعبیر به کمالات کرده است.

ب ـ کیفیات محسوسه بحواس‌ظاهری که انفعالیات و انفعالات باشد.

ج ـ کیفیات مختصهٔ بکمیات مانند تثلیث و تربیع و غیره.

د ـ کیفیات استعدادی مانند قوت و ضعف.

«و انواع الکیفیات اربعة لانها ان لم تکن مختصة بالکمیات فان کانت محسوسة فهی‌الانفعالیات او الانفعالات وان لم یکن محسوسة فان کان استعداد نحو الانفعال کاللین او نحو اللانفعال کالصلابة فهی القوة و اللاقوة و ان لم تکن استعداداً بل کمالافهی الحال و الملکة و فسروها بالکیفیات النفسانیة و ان کانت مختصة بالکمیات کالتربیع‌والزوجیة فهی‌الکیفیات المختصة بالکمیات

(از ش ص ۲۸۰).

خواجهٔ طوسی گوید: کیف هر هیأتی را خوانند که موضوع رابسبب اوتقدیری لازم نیاید و در تصور آن هیأت احتیاج نیفتد بتصور نسبتی غیر آن هیأت

(اساس الاقتباس ص ٤٢).

ارسطو گوید: هیأتی که بدانها از اشخاص سؤال شود «کیف هی» کیفیت گویند.

(از مقولات ص ٧١ ـ ٧٢).

اخوان‌الصفا آرند: کیفیت بر دونوع است جسمانی و روحانی جسمانی چیزی است که بحواس دریافته میشود و روحانی بواسطهٔ عقول شناخته میشود.

(اخوان ج١ ص ٢٢٧ و رجوع شودبه اساس الاقتباس ص ٤٤ ـ اسفار ج٢ ص ١٩، ٢٠ و ٢١، ٥٤ ـ ج ١ ص ٢١٥ ـ شفا ج٢ ص ٤٥١، ٥٥٨ ج١ ص ٢٠٩، ٢١٣،٢٩٧، ٢٣٣، ٤٤٢ و تفسیر ص ٢٨٧).

کیفیات روحانی ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

این‌اصطلاح را اخوان الصفا بکار برده‌اند و منظور علوم و اخلاقیات و صفات ممدوحه و فضائل اخلاقی است.

(از اخوان رساله دهم آراء و عقاید ص ٣٢٧).

کی ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ کی در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است ١ـ اختصار کیف ٢ـ بمنزله لام تعلیل درمعنی و عمل و آن داخل بر ما استفهامیه شود مانند «کیمایضر وینفع» ٣ـ و بمنزله آن مانند «کمایضر وینفع» ٣ـ و بمنزله آن مصدریه. در معنی و عمل مانند (لیکلا تأسوا) و (جتك کی تکرمنی)

(از مغنی ص ٩٤)

کیلی ـ (اصطلاح فقهی) آنچه قابل کیل باشد. در مقابل موزون و عدی

الکیومرثیة ـ (اصطلاح کلامی)

اصحاب کیومرث را گویند و معتقدبه دو اصل یزدان و اهرمن می‌باشند وگویند که یزدان قدیم و ازلی است و اهرمن محدث و مخلوق است و نیز معتقدند که یزدان فکر کرد که اگر منازعی برای‌من باشد چه اتفاقی می‌افتد و از این رهگذر اهریمن حاصل آمد که ظلمت و ضرر و فساد ست و یزدان را مخالفت کرد و لشکریان نور و ظلمت در هم افتادند و بجنك اندر شدند...

(از ملل ونحل شهرستانی ص ١١٣ـ ١١٤)

کیمیای قناعت ـ (اصطلاح عرفانی) قناعت بموجود و ترك میل راگویند.

کیمیای خواص ـ (اصطلاح عرفانی) خالص کردن قلب است از دنیا.

کیمیای سعادت ـ (اصطلاح عرفانی) تهذیب نفس است بواسطهٔ اجتناب از رذائل و تزکیهٔ آن از آنها و تخلیه نفس بفضائل.

(از دستور العلماء ج٣ ص ١٥٥)

•

بگذر ز کدورت و صفا جو

و آن پاکی نفس را زما جو

کیمیای عوام ـ (اصطلاح عرفانی) استبدال متاع اخروی باقی بحطام دنیوی فانی.

کین ـ (اصطلاح‌عرفانی) تسلطصفات

قهر را گویند.

کیوان ـ (اصطلاح نجومی) و نام پارسی ستارهٔ زحل است که نحس اکبر هم نامیده‌اند از شرح چغمینی

کینونیه (ملل و نحل) بکسر کاف و فتح نون.

ظاهراً این فرقه از فرق صابئیه‌اند که به غلط صامتیه آمده است اینان معتقد بتناسخ‌اند و در آفرینش اعتقاد به سه اصل دارند، آتش خاك وآب وموجودات‌را ازین سه عنصر دانند آنان نار را منشأ خیر دانند و آب را منشأ شر، اینان دربارهٔ نار تعصب دارندگویند فرق‌صامتیه نکاح را روانداننـد و از بسیاری از خوردنیها احتراز واجب شمرند و بمانند هندوان گوشت نخورند و بعید نیست از فرق هندوان باشند

(از ملل و نحل شهرستانی ضمیمه ابن خرم ج۲ ص ۹۱).

گ

گبر – (عرفانی) کنایت از عارفی است که یك رنك باشد و یك رنك‌وحدت شده باشد و اصل کلمه به معنی آتش‌پرست است، گبران یعنی آتش پرستان و زردشتیان و اطلاق بر زنادقه وبی‌خدایان هم شده است بطور مطلق و اطلاق بر هر نامسلمانی هم شده است.

مولانا گوید:

گبر این بشنید و نوری شد پدید
در دل اوتا که زناری برید

*

گبر ترسان دل بود کو از گمان
می‌زید در شك ز حال آن جهان
می‌رود در ره نداند منزلی
گام ترسان می‌نهد اعمی دلی
چون نداند ره مسافر چون رود
با ترددها و دل پر خون رود

*

گبر را از نیم شب تا صبحدم
بس تقاضا آمد و درد شکم
گبر گوید هست عالم نیست رب
یا ربی گوید که نبود منتجب

گدا – (اصطلاح عرفانی) گدا کسی است که فقیر تجلیات الهی است و گدای کرشمهٔ یارست و گدای فیوضات باقی حق است.

جامی گوید:

ای خدا کمترین گدای توام
چشم بر خوان کبریای توام
می‌رسم بر در تو هر روزه
شکرلله زبان بدر یوزه

*

ما گدایانه از آن درخواستیم
ورنه از اموال بی‌پرواستیم

و هر اندازه از تجلیات روحانی مستفیض شود ولع و حرص او زیادت گردد.

•

خیال درنظر شوق ما همچنان باقی است
گدا اگر همه عالم بدو دهند گداست؟

گرگ - کنایت‌از نفس اماره است،
عطار گوید:

تو خوش‌بنشسته باگرگی‌وخون‌آلودپیراهن
برادر برده از تهمت به پیش پیر کنعانی

•

گرمی - (اصطلاح عرفانی) گرمی حرارت محبت را گویند

گفتگو - (اصطلاح عرفانی) گفتگو عتاب محب را گویند

گلزار - (اصطلاح عرفانی) گلزار مقام گشادن دل سالك راگویند درمعارف.

گنج - (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌عبودیت را گویند.

گلخن - (اصطلاح عرفانی) کنایت‌از تن و زندان نفس است و کنایت ازدنیا و بلاهای آنست.

عطار گوید:

میان خلط و خون‌مانده، چه‌می‌کوشی درین گلخن
بگو تا چه‌کنم آخر درین گلخن نگهبانی
همه کر وبیان عرش دایم در شکر خوردن
دهان ما پر آب گرم و کار ما مگس‌رانی

گم گشتن - (اصطلاح عرفانی) مرتبت فنا و بیخودی است:

عراقی گوید:

تا گم نگردی از خود گنجی چنین نیابی
حالی چنین نیابد گم گشته از ملاقات
تا کی کنی بعادت در صومعه عبادت
کفراست زهد وطاعت تا نگذری‌زمیقات
تا خودزخودپرستی وزجست‌وجو نرستی
می‌دان که می‌پرستی در دیرعزی ولات
ناگه شود نشانت در پای بی‌نشانی
تا درکشد بکامت یك ره نهنگ طامات

گوهر - (اصطلاح عرفانی) روح، نفس، حقیقت انسان کامل،

•

گوهر عالم توئی در بن دریا نشین
پیش خسان همچوکوه بیش‌کمر برمبند
درصف مردان مرد، کیست‌ترا هم‌نبرد
پای‌منه دررکاب، دست مزن در کمند

مولانا گوید:

گوهر جان چون ورای فصلهاست
خوی آن این نیست خوی کبریاست
ترکیبات.

گوهر وجود، گوهر هستی، گوهر عقل گوهر نفس، گوهر معقول، گوهر علم، گوهر فروش، گوهری، گوهریان، گوهر جان، گوهر تن، پرسش گوهری

گهنباز - (گاه شماری) این کلمه به صورت گهنبار هم آمده است و باید توجه داشت که اینگونه مصطلحات چون اغلب از از ردهٔ ادبیات روز و سنت‌های مردم خارج شده است مورد تحریفات و تصحیفات بسیار واقع شده است و بهر حال درتعریف آن آمده است که زردشت سال را به چند پاره کرده است وگوید در هرپارهٔ خداوند نوعی را از خلق بیافریده است چون آسمان، زمین، آب، گیاه، جانوران، انسان.

وی گوید: جهان در یك سال آفریده شد و اول هر یك از این بخش‌های سال

پنج روز بود که نام آن گهنباز است.

گهنباز اول در چهل و پنجمین روز سال بود که در ماه اردی‌بهشت است که درین گهنباز آسمانها آفریده شدند و دوم در صدو پنجمین روز سال است که در ماه تیر است که در آن آب آفریده شده و سوم در صد و هشتادمین روز سال یعنی شهریور ماه است که زمین را آفرید و چهارم در دویست و دهمین روز یعنی ماه مهر است که در آن نباتات و اشجار خلق شده و پنجم در دویست و نوزدهمین روز سال است که در آن بهائم آفریده شد و ششم در سیصد و شصت و پنجمین روز سال است که انسان آفریده شد

(از التفهیم ص ۲٤۱)

در آثارالباقیه در مورد گهنباز سوم آمده است که آنرا استار یا استاذ روز گویند که روز ۲٦ اردی‌بهشت است و آن پنج روز است که آخر آن بآخر ماه افتد و یکی از اعیاد فارسیان است و گویند خداوند در این روز زمین را بیافرید.

(از آثارالباقیه ص ۲۱۹).

و بهر حال گهنبازات شش بود و هر یك پنج روز.

گیسو ـ (اصطلاح عرفانی) گیسو طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت از اوست.

شاعر گوید:

هیچ سر نیست که سودائی گیسویش نیست
هیچ دل نیست که دیوانهٔ زنجیرش نیست
گیسوی تو هر چند کمندی زبلا بود
خوش سلسلهٔ بود که در گردن ما بود

در نجوم همان ستارهٔ بود در قسمت خارج صورت اسد که ضفیره یا هلبه و یا ذوابه خوانند و بعضی همهٔ ستارگان تاریك را ذوابه نامند.

(از حاشیهٔ التفهیم ص ۸۷)

ل

ل ـ کلمهٔ لام بطور مفرد در قوانین زبان عرب بر سه وجه است ۱ حرف جر ۲ حرف جزم ۳ غیر عامل یا عامل نصب، لام جاره همواره مکسور است بـا اسم ظاهر مانند «لزید» و با ضمائر ومنادای مستغاث مفتوح باشد مانند «له. لهما یالله» مگر با یاء متکلم که مکسور است مانند «لی» و این لام را معانی چند است. استحقاق مانند «الحمدلله ـ العزة لله، الملك لله و الامرلله» ۲ اختصاص مانند «الجنة للمؤمنین و هذاالحصیر للمسجد» ۳ ملك مانند «له ما فیالسموات و مـا فیالارض» ٤ تملیك مانند « و هبت لزید دیناراً» ٥ شبه تملیك مانند «جعل لکم من انفسکم ازواجاً» ٦ تعلیل مانند «لایلاف قریش» ۷ توکید مانند و «و ما کانالله لیطلعکم علی الغیب» و «لم یکنالله لیغفر لهم» که لام حجود نامند ۸ بمعنی الـی مانند «بان ربك اوحی لها» ۹ بمعنی علی مانند «و تله للجبین» ۱۰ معنی فی مانند «و نضع موازین القسط لیوم القیمة» ۱۱ معنی عند مانند «کتبتـه لخمس خلـون» ۱۲ معنی بعد مانند «اقم الصلوة لدلوك الشمس الی غسق اللیل ۱۳ معنی مع ١٤ معنی من مانند «سمعت له صراخاً» ١٥ معنـی تبلیـغ مانـنـد قلت لـه و کتبـت له» ١٦ معنی عن مانند قال الذین کفروا للذین آمنولوکان خیراً ما سبقونا الیـه» ۱۷ لام عاقبت و صیرورت ۱۸ قسم و تعجب مانند «لله لا یبقی علی الایام ذو حید» ۱۹ تعجب مجرد از قسم که در نداء استعمال میشود مانند یا للماء و یـا للشعب ۲۰ تعدیه مانند «فهب لی ولیا» ۲۱ توکید که لام زائده است ۲۲ تبیین

مانند «سقیاً لزید» یا «هنیأ لك» اما لامی که عامل جزم است لامی است که برای طلب وضع شده است و مکسور است و بعد از فاء و واو ساکن است مانند «فلیستجیبونی ولیؤمنوبی» و لام غیرعامل هفت است ۱ لام ابتداء که مفید تأکید است و دیگر فعل مضارع را مخصوص حال کند مانند «ان ربك لیحکم بینهم یوم القیمة» ۲ـ لام زائده که داخل در خبر است مانند «الاانهم لیأکلون الطعام» ۳ـ لام جواب یا جواب لواست مانند «لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا» ولام جواب لولا مانند «لولا دفع‌الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض» و لام جواب قسم مانند «تالله لقد آثرك الله علینا» و تالله لا کیدن اصنامکم» ٤ـ لام داخل براداة شرط که مشعر بر این باشد که جواب بعد از آن جواب قسم است نه شرط که لام مؤذنه و مؤطئه گویند مانند «لئن قوتلو الاینصرونهم» ۵ لام ال مانند «الرجل والحارث» ٦ـ لام لاحقه بر اسماء اشاره مانند (ذلك . تلك) ۷ـ لام تعجب غیر جاره

(از مغنی ص ۱۱۵ - ۱۲۲)

لا ـ کلمهٔ لاء در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است ۱ـ لاء نافیه که گاه برای نفی جنس است که لاء تبرئه هم گویند مانند (لا طالما جبلا موجود) که نصب باسم و رفع بخبر دهد و در نکره عمل میکند و اسم او باید خود عامل‌باشد والا مبنی خواهد بود و موقعی خبرش مرفوع است که اسمش مفرد باشد ومقدم بر اسم نباشد و اغلب خبر لاء نفی جنس محذوف است ۲ـ لاء شبه بلیس مانند «فلاشی علی‌الارض باقیاً» و در نکره‌عمل کند ۳ـ لاء عاطفه در صورتیکه قبل از او اثبات باشد نه نفی مانند «جاء زید لا عمرو» ٤ـ لاء جواب در مقابل نعم است قسم دوم لاء ناهیه که جزم بمضارع دهد قسم سوم زائده که برای تأکید باشد

(از مغنی ص ۱۲۸)

اللاء ـ اللاءواللات واللوات؛واللواتی از اسماء موصوله‌اند برای جمع مؤنث

لا ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبهٔ فنا را گویند

مولانا گوید:

عقل جز وی عشق را منکر شود
گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرك و داناست اما نیست نیست
تا فرشته لا نشد اهریمنی‌ایست
او بقول و فعل یار ما بود
چون بحکم حال آیی لا بود
لابود چون او نشد از هست نیست
زانکه طوعا لا نشدکرها بسی‌است

لاابالی - (عرفانی)

کنایت از بی‌اعتنائی به عالم ماده است.

آنکه گوید هرچه پیش آید خوش آید و این حالت در طریقت کمال است:

مولانا گوید:

چون شمارد جرم خود راوخطا
محض بخشایش درآید در عطا
کای ملایك باز آریدش بما
که بدستش چشم و دل سوی رجا
لا آبالی وار آزادش کنیم
وان خطاها را همه خط برزنیم

لاابالـــی را کسی باشد مبـــاح
کش زیان نبود زجرم واز صلاح

•

لاابالی گشته‌ام صبرم نماند
مر مرا این‌صبر بر آتش نشاند
من ز جان سیر آمدم اندر فراق
زنده بودن در فراق آمـد نفاق

•

لاابالی عشق باشد نی خرد.
عقل آن جوید کزآن سودی برد.
عقل راه ناامیدی کـــی رود
عشق باشد کانطرف بر سردود
پاك می‌بازد نجویـد مـزداو
آنچنانکه پاك می‌گیرد ز هـو

•

مهرها راجمله جنس مهرخوان
قهرها را جمله جنس قهر دان
لاابـالـی لاابـالـــی آورد
زانکه‌همجنس‌اند ایشان درخرد

•

چون شدی پیر و ضعیف و منحنی
پرده‌هـای لاابالـی می‌زنـــی
لاابالی وار با تیـغ و سنان
مینمائـی دار و گیـر و امتحان.

لاادریه ـ (اصطلاح عرفانی) لاادری یعنی نمیدانم و لاادریه دسته‌ای ازمتفکران که در ارزش علم‌متوقف‌اندگویند وبالجمله کسانیکه در مورد حدود و ارزش و امکان و چگونگی حصول علم و معرفت باشیاء گویند که در هیچ موردی نمیدانیم که میتوانیم علم حاصل کنیم یا نه و اصولا حکم قطعی نه در طرف امکان حصول علم و نه در طرف عـدم امکـان حصول آن نمی‌توان صادر کرد لاادریه گویند (دستور ج ۳ ص ۱٦۵).

اصطلاح لاادیه اطلاق میشود برفرقهٔ از شکاکان در تمدن اسلامی که پیرو و دنبال رو همان شکاکان یونان باستانند و البته با کمی تفاوت که قهراً محصول سنت‌ها و تربیت‌ها و عادات و اعتقادات است و بهر حال لاادیهٔ گویند که نه علم بوجود و ثبوت حقایق جهان میتوان پیدا کرد و نه علم بعدم وجود آنها و بنابراین گویند ما نمیدانیم و اینان همواره در شك‌اند و نیز شك دارند که شك دارند یعنی حتی قائـل بعلم بشك خـود هم نمی‌باشند و باز شك دارند که شك دارند که شك دارند و همین طور بطور بی‌نهایت فرق اینان با دکارت این است که شك دکارت شك دستوری است و شك ندارد که شك دارد و از همان شك است که علم پیدا می‌کند، یعنی شك را محور علم قرار میدهد بر خلاف اینان.

(رجوع شود به عقایـد نسفیه ص ۲۳ و ۲٤).

لااله الا هو ـ (عرفانی) این عبارت مرادف با لا اله الاالله است. که هر دو عبارت در قرآن مجید آمده است و قهراً منظور توحید است یعنی مفاد هـر دو توحید است و اشاره بذات یکتای احدیت و کلمهٔ لااله الاالله کلمهٔ توحید و اخلاص است که محور دعوت حضرت رسول اکرم است که فرمود قولوا لا اله الاالله، تفلحوا.

مولانا گوید:

عشق در هنگام استیلا و خشم
زشت گرداند لطیفان را بچشم

غیرت عشق این بود معنی لا
لا اله الا هو این است ای پناه

لات – (اصطلاح ادبی) در ماهیت این کلمه اختلاف است بعضی گویند یک کلمه است و فعل ماضی است و بمعنی نقص است «لات یلیت» و ا زاین باب است «لایلتکم من اعمالکم شیئا» بعضی گویند اصل آن لیس بکسر یاء بوده است یاء آن تبدیل بالف شده است وسین تبدیل بتاء شده است. برخی گفته‌اند مرکب از لاء نافیه و تاء تأنیث است و گفته شده است لاء نافیه و تاء زائده است. درعمل آن بعضی گویند عمل ندارد و اگرمرفوعی بعد از آن واقع شود مبتداء محذوف‌الخبر است و اگر بعد از آن منصوبی واقع‌شود مفعولی است که فعلش حذف شده است که «لات حین مناص» «لاری حین مناص» بوده است قول دوم عمل آن رفع باسم و نصب بخبر است و قول سوم عمل لیس دارد

(از مغنی ص ۱۳۰)

لازم – (اصطلاح فلسفی) امریکه خارج از ذات چیزی باشد و در عین حال غیر منفک از آن باشد، لازم آن گویند. اعراض لازم باعراضی میگویند که لازمهٔ ذات اشیاء باشد یعنی تصورماهیت شیء کافی در انتزاع آنها باشد.

لازم بر چند قسم است: یکی لازم وجود خارجی اشیاء چنانکه حرارت مر آتش را و دیگر لازم وجود بطور مطلق اعم از خارج یا ذهن چنانکه زوجیت مراربع را و سه دیگر لازم ماهیت

(از کشاف ص ۱۳۰۵).

در ادب فعل لازم رجوع به لازم شود.

لاضرر – رجوع بقاعدهٔ لاضرر شود

لاضرورت – (اصطلاح منطقی) در زیر کلمهٔ امکان اشاره شد که امکان مشترك میان چهار معنی است ۱– امکان عامی که سلب ضرورت مطلقه است از یکی از دو طرف وجود و عدم ۲– امکان خاصی که سلب ضرورت از دو طرف باشد ۳– امکان اخص که سلب ضرورت مطلقه و وصفیه و وقتیه از دو طرف باشد ٤– امکان استقبالی که نسبت به آینده است و بالاخره مفهوم لا ضرورت در هر مورد مساوی با امکان است.

(دستور ج ۳ ص ۱٦۵).

لا و الا – (اصطلاح ذوقی) اشاره به لااله الاالله و «کلمهٔ لا اله الاالله» اگر چه صورت نفی دارد غایت اثبات است و نهایت تحقیق اشارت ارباب معرفت آنست که «لا» در ابتدا کلمت نفی اغیار است و «الاالله» اثبات جلال الهیت، چون «لاء» از صورت انسانی فکندت در ره حیرت، پس از بود الهیت بالله آی از الا، تو باز گشاده بال همت، در خوف هوای لا و الا

(از عده ج ۲ ص ٦۲٦).

لاله – (اصطلاح ذوقی) لاله نتیجهٔ معارف را گویند که مشاهده کنند و کنایت از چهره گلگون محبوب است که عاشق مهجور را داغدار کند.

فروغی گوید:

نه همین لاله بدل داغ تو داری ای‌گل
داغ‌سودای‌رخت‌برجگری‌نیست‌که نیست

لاشیئی – لقب دنیا است.

لکن ــ (اصطلاح ادبی) به تخفیف نون در قواعد و زبان عرب عاطفه است مانند «قام زید لکن عمرو» که بعد از نهی یا نفی واقع میشود و یکی هم مخففهٔ از مثقله است که از حروف مشبهة بالفعل است و در این صورت عمل نمیکند مانند «و ما کفر سلیمان و لکن الشیاطین کفروا» به تخفیف لکن و رفع شیاطین

لکنّ ــ (اصطلاح ادبی) بکسر کاف و تشدید نون از حروف شبه به فعل است که نصب باسم و رفع به خبر دهد مانند «لکن زیداً قائم» که برای استدراك و اضراب باشه

(از مغنی ص ۱۵۱ ــ ۱۵۲).

لام ابتداء ــ (اصطلاح ادبی) این لام در ابتداء فعل مضارع و در خبر. مبتداء درآید برای تأکید

(رجوع بلام شود (ل)

لام مستغاث ــ (اصطلاح ادبی) رجوع باستغاثه و لام شود.

لام مؤذنه ــ رجوع به لام شود.

لا مکان ــ (کلامی)

از اوصاف حق است و از اوصاف جواهر مجرده

مولانا گوید:

لامکانی که درو نور خداست
ماضی و مستقبل و حالش زکجاست
ماضی‌ومستقبل‌اش نسبت‌بتوست
هردو یك‌چیزند وپنداری‌که دواست

لاء نفی جنس ــ (اصطلاح ادبی) و یالاء محموله که نصب باسم و رفع بخبر دهد مانند «ان» نهایت عمل لا در نکرات است مانند «لا قبیحاً فعله محبوب»

(از سیوطی ص ۶۸).

لانهایت ــ (اصطلاح فلسفی) لا نهایت یعنی امریکه حدی نداشته باشد و بیان شد که فرض بی‌نهایت یا در اعداد است یا در ابعاد و یا در امور عرضیه موجود بالفعل است که لانهایت عرضی میگویند.

و یا در امور طولیهٔ مترتبهٔ موجودة بالفعل است مانند تسلسل در علل و معلول و یا آنکه از نوع بی‌نهایت اعتباری است که بی‌نهایت یقفی مینامند و یا در حوادث متعاقبهٔ متوارده است و یا در قوی و تأثیرات است.

شیخ‌الرئیس گوید بی‌نهایت دراعداد‌ـ یکه معدودات آنها مترتب به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند محال است و بی‌نهایت در امور اعتباری که بستگی‌باعتبار معتبر داشته و هر موقع که ذهن ازساختن امور مترتبه خودداری کند سلسله متوقف میشود مانعی ندارد.

بی‌نهایت در مورد اجزاء جسم واحد و اقوال و اختلافاتیکه در آن هست در محل خود بیان شده است.

شیخ گوید: همانطور که اجسام متناهی‌اند تأثیرات آنها نیز متناهی است چه آنکه تأثیر و تأثر در زمان واقع‌می‌شود و زمان هم متناهی است. پس فعل و انفعال اجسام که عبارت دیگری از تأثیر و تأثر میباشد متناهی است.

در مورد بی‌نهایت در حرکت گوید: وجود حرکات غیر متناهی محال است زیرا حرکت در مکان است و مکان هم محدود است.

در حرکت استبدالی و حرکات غیر انتقالی و مستقیم یعنی غیر مستدیر هم دوریست و هر دوری حرکت مشخص و خاصی است و معنی یکدور بودن آنست که مبدأ و منتهائی دارد و این خودلازمهٔ متناهی بودن است

(شفا ج ۱ ص ۹۸ ـ ۱۰۵ مباحث المشرقیه ص ۲۰۵ ـ اسفار ج ۲ ص ۹، ۱۰ و ۱۱) و رجوع شود به غیر متناهی.

لاقوت ـ (بضم قاف و تشدید واو اصطلاح فلسفی) لاقوت در مقابل قوت است و به معنای استعداد شدید انفعالی است چنانکه قوت بمعنای استعداد شدید لاانفعالی است.

قطب‌الدین گوید: و اما کیفیات استعدادی بعضی از آن تهیؤ است قبول اثریرا بسهولت یا بسرعت و آن وهن طبیعی است چون مراضیت ولین و آنرا «لاقوت» خوانند و بعضی تهیؤ است، مقاومت و بطوء انفعال را چون مصحاحیت و صلابت و آن هیأتی است که جسم به واسطه آن قبول مرض‌نکند وسر ازانفعار باز زند نه آنکه مریض نشود و آنرا قوت خوانند و شامل این اقسام این دو، اعنی قوت و لاقوت آنست که ایشان استعداداتی‌اند که تصور کنند در نفس بقیاس با کمالاتی

و در جای دیگر گوید: و قوت‌انفعال وقت باشد که مقصور باشد بر تهیؤ یك جزء را چون قوت فلك بر قبول حرکت دون‌السکون و وقت باشد که تهیؤ چیز-هائیرا باشد که زیادت باشد بر واحد چون قوت حیوان بر حرکت و سکون و

لکن بدو اعتبار.

(درةالتاج مقالهٔ سوم از فن دوم ص ۶۷ ـ ۶۸ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۳).

لاهوت ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت واحدیت که از آن تعبیر بمرتبت وجود جامع از لحاظ جامعیت اسماء و صفات میباشد مرتبت لاهوت مینامند.

(رسائل صدرا ص ۲۶۱ ـ شرح منظومه ص ۱۴۸ ـ تفسیر ص ۱۴۴۸).

لاهی ـ (اصطلاح عرفانی) لاهی کسی است که بکلی غافل بود و حق مطلق را در صور وسائط و روابط بازشناسد و تأثرات افعال را حواله بوسائط کند که او را ساهی و لاهی و مشرك خفی خوانند

(مصباح‌الهدایه ۵۷).

لائحه ـ آنچه ظاهر شود از نورتجلی باز چون پوشیده شود، با رقه و خطره خوانند:

•

لایحه چون جمال بنماید
دل عاشق لطیفه برباید
بازپنهان‌شودچنین‌گفتند
می‌نماید ولی نمی‌پاید

(رسائل ج ۳ ص ۳۵)

لب ـ لب کلام را گویند.

فروغی گوید:

تا وصف لبت گفتم درهای دری سفتم
الحق‌که دراین معنی‌موستوجب تحسینم

و اشاره است بنفس رحمانی که افاضهٔ وجود میکند بر اعیان.

ترکیبات. لب فرو بستن لب باز کردن.

لب ـ (لب بضم لام و تشدید با اصطلاح عرفانی) عقلی است که منور بنور قدسی بود و از قشور اوهام صافی بود.

ترکیبات

لب مطلب، لب سخن، لب لباب.

لب‌اللب ـ (اصطلاح عرفانی) مادهٔ نور الهی قدسی است که عقل بدان تأیید شود و ادراك میکند علوم صحیحهٔ مقالیه را

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۰ ـ کشاف ص ۱۲۸۸ دستورالعلماء ج ۳ ص ۱۶۷).

لباس ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) مراد از لباس و لباس تقوی ایمانست.

ابوالعباس سیار گوید: «لباس‌الهدی للعامة ولباس الهیبة للعارفین و لباس الزینة لاهل الدنیا و لباس‌اللقاء للاولیاء و لباس التقوی لاهل الحضور» که‌فرمودند «و لباس التقوی ذلك خیر».

در کلمات مشایخ است:

من‌النفاق ان تلبس لباس الفتیان ولا تدخل فی‌حمل‌اثقال الفتوة، در باب لباس مرقع گفته‌اند:

المرقعه قمیص الوفاء لاهل الصفاء و سربال السرور لاهل الغروور در باب لباس صوف آمده است:

الصفاءمن‌الله انعام واکرام والصوف لباس الانعام علیکم بلباس الصوف‌تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم.

لباس مصلی ـ این اصطلاح فقهی است و مراد لباس نماز گذار است که باید طاهر باشد و از اجزاء میته در آن نباشد باستثناء خز و سنجاب و برای‌مرد علاوه استعمال طلا و نقره هم ممنوع است و لباس حریر برای مردان ممنوع است.

لبس ـ (اصطلاح عرفانی) لبس‌عبارت از صورت عنصریه است که موجب پوشش حقایق است که فرمود «و للبسنا علیهم ما یلبسون».

و اما لبس حقیقة‌الحقایق، صور انسانیه‌اند که مخفی‌اند چنانکه فرمود «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری».

•

آن صورت الطاف الهی مائیم
هم جامه و جامه‌دار شاهی مائیم
ما محرم راز حضرت سلطانیم
دانندهٔ اسرار کماهی مائیم

(از رسائل شاه ج ۳ ص ۳۶).

لب شکری ـ کلام منزل را گویند که انبیا را باشد بواسطهٔ ملك و اولیا را باشد بواسطه تصفیه دل.

شاعر گوید:

معجون لبش بدر فشانی
پرورده بآب زندگانی

لب شیرین ـ (اصطلاح عرفانی) لب شیرین کلام بی‌واسطه را گویند و کلام معشوق را گویند و لب محبوب را گویند.

شاعر گوید:

یك بوسه ربودم زلبت دل دگری خواست
فرمود فراق تو که فرمان دگر نیست

لب لعل ـ (اصطلاح عرفانی) بطون کلام را گویند یعنی کلام معشوق.

شاعر گوید:

مراکه لعل لبت ساقی است و جام شراب

از آن چو نرگس مست توام مدام خراب
بدین صفت که منم مست ساقی باقـی
عجب که بازشناسم شراب را ز سراب
و گفته‌اند که مراد از لب جان بخش نیستی در تحت هستی است یعنی از آثار و لوازم لب که اشارت به نفس رحمانی است نمایش نیستی امکان است دراحاطهٔ وجوب وجود.

شاعر گویه:
خرم دل آنکه از لب یار
حالی می ناب میکند وام
ای‌بی‌خبر ازشراب ومستی
ننهاده برون دمی‌زخودگام
درصومعه چندیگ سودا
پختیم وهنوز کار ما خام
در میکده نیز روزی چند
بنشین تووقت صبح‌تاشام
می‌نوش بکام دوست باده
پس هم‌بدوچشم‌آن‌دل آرام
می‌بین رخ‌جان‌فزای ساقی
درجام جهان نمای باقی

و بعضی گویند لب اشارت است به نفس رحمانی که افاضهٔ وجود بـر آن اعیان مینمایه

(شرح گلشن راز ص ۵۵۲) .

لجأ ـ (اصطلاح عرفانی) لجأ توجـه دل است بخدا بصدق فاقه و رجاء (و یا توجه قلب است به حق بوصف افتقار و فاقت) و حقیقت آن تذلل سر است در قرب عظمت

(شطحیات ص ۶۲۱).

لحظ ـ (اصطلاح عرفانی لحظ در لغت نگاه کردن باشیاء است بمؤخر چشم و در اصطلاح توجه دل است بامور غیبی که برای او آشکار گردد

(لمع ص ۳۶۷).

لحظه ـ (اصطلاح عرفانی) آن. وقت به معنی وقت صوفی که گفت صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق.

لحظه لحظه امتحانها می‌رسد
سر دلها می‌نماید در جسد.

ترکیبات.
لحظه‌های عمر. لحظه‌های زندگی

لحن خطاب ـ (اصطلاح اصـولـی) رجوع به مفهوم موافق شود.

لدن ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه در زبان و قواعد عرب بمانند کلمه «عند» است مانند «وما کنت لدیهـم اذیلقـون اقلامهم» و ظرف مکان است «ظرف مکان حضور حسی یا معنوی» رجوع بکلمهٔ عند شود.

(از مغنی ص ۸۱).

لذات حسیه ـ (اصطلاح فلسفی) در برابر لذات روحانی و عقلی و معنوی است رجوع به لذت و تلویحات ص ۸۷ شود

لذات عقلیه ـ (اصطلاح فلسفـی) رجوع به لذات شود

لذت ـ (اصطلاح فلسفی) لذت عبارت از ادراك ملايم با طبع است در مقابل الم که ادراك منافر باطبع است در اینکه لذت و الم از امور حقیقی ثابت و متقرر هستند و یا از امور نسبی و اعتباری اختلاف است.

زکریای رازی گوید: لذت والم خروج از حال طبیعی هستند.

قطب‌الدین گوید: لذت ادراك و نیل باشد وصول چیزیرا که عندالمدرك کمال چیز باشد از آن روی که کمال آن چیز است.

لذت و الم هریك بر چهار قسم‌اند: و بعبارت دیگر لذت و الم بر حسب قوة مدرکه منقسم میشوند به عقلی، وهمی، حسی، خیالی

حسی مانند تکیف عضو لامس بکیفیت ملموسه، شمیه و ذائقه بحلاوت و غیره و خیالی. مانند تخیل لذات حاصله یا مرجوة الحصول در اثر پیروزی در انتقام و غیره.

و وهمی توهمات نافعه و آرزوهای شیرین.

و عقلی عبارت از مدرکات و اموری است که برای جوهر عقلی لذت‌آور است که کمال او باشد و رسیدن به کمال عقلی خود.

در مقابل آن آلام حسی، وهمی، خیالی، عقلی است.

اخوان الصفا گویند: لذت والم دو نوعند یکی جسمانی و دیگری روحانی، لذت روحانی راحتی است که نفوس‌بیابند در موقع زوال آلام و آلام روحانی احساس رنجی است که در اثر خروج مزاج از حال طبیعی درك میکنند

(رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۳٦، ۱٤۸ ـ اخوان ج ۳ ص ٦۸ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۸، ٤۳).

خواجه طوسی گوید: لذت بر دوقسم است یکی لذت فعلی و دیگری لذت‌انفعالی لذت فعلی بحسب نظر اول از روی مجاز مانند لذت ذکور در مباشرت و لذت انفعالی. مانند لذت اناث و سریع‌الزوال بود.

(اخلاق ناصری ص ٦۱). رجوع بالم شود.

ترکیبات:

لذت انفعالی
لذت حسی
لذت خیالی
لذت عقلی
لذت فعلی
لذت وهمی

(اصطلاحات فلسفی) رجوع بلذت شود.

شهاب‌الدین گوید: و لذت نبود مگر شعور بکمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل است لذت نبرد و هر لذتی برای لذت برنده بازاء کمال حاصل برای او و ادراك او است نسبت به کمال خود.

و کاملتر و زیباتر از نورالانوار نبود و ظاهرتر از وهم بذات خود وهم به غیر خود نبود و پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود نبود، او تنها عاشق ذات خود بود و معشوق خود و غیر خود بود و در سنخ نور ناقص عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون ظهور نورالانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگر مقایسهٔ نشود لذت و عشق او بذاتش

و برای ذاتش با لذت و عشق غیرش مقایسه نشود.

(رجوع شود به شرح حکمةالاشراق ص ۳٤۰)

الذی – (اصطلاح ادبی) الذی و اللذان والذین از اسماء موصوله‌اند رجوع به موصولات و اسماء موصوله شود.

لزوم – (اصطلاح فلسفی) عبارت از نحوه وجود دو امر است که تصور وجود هریك بدون تصور وجود دیگری امکان نداشته باشد و قضیه لزومیه قضیه‌ایست که میان مقدم و تالی و شرط و مشروط آن لزوم و التزام عقلی باشد در مقابل قضیه اتفاقیه

(از مصباح الانس ص ۲٦) .

لزوم مالایلزم – (اصطلاح ادبی)یکی از محسنات لفظی بدیعی است که التزام هم نامند و تضمین هم گویند رجوع شود به

(مطول ص ۳۸۵) .

لزوم عقد رهن – (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

عقد رهن از طرف راهن لازم است و از طرف مرتهن جائز.

بنابراین مرتهن میتواند عقد رهن را فسخ کند اگرچه راهن رضایت نداشته باشد ولکن راهن حق فسخ را بدون‌رضایت مرتهن ندارد.

و مقتضای فسخ این است که اگر عین مرهونه نزد مرتهن باشد آنرا براهن برگرداند و خودداری از رد آن با مطالبه غیر جائز و موجب ضمان است

(کلیات حقوقی ص ۱٤۷)

لسان – (اصطلاح ذوقی) لسان یعنی زبان و در اصطلاح بیان از علم حقایق است.

و لسان دل، حقایق را بدون واسطه میرساند و لسان علم بواسطه.

و لسان صدق عبارت از ثناء جمیل باشد بر زبان خلق.

لسان الحق – (اصطلاح عرفانی) لسان حق انسان کامل را گویند که‌متحقق بود بمظهر اسم متکلم

(لمع ص ۳٦۷، ۳۵، ۳۵۳) .

شاعر گوید:

هر که باشد لسان حق جویا

بکلام خدا بود گویا

لسعة العقرب – (اصطلاح نجومی) از ستارگان واقع در صورت عقرب بود.

لطائف سبعه – این اصطلاح عرفانی است که در فلسفه اسلامی نیز دیده می‌شود و آنها عبارتند از بدن، نفس، قلب، روح، سر خفی، و اخفی

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۷۱).

لطافت – (اصطلاح عرفانی)

از کیفیات محسوسه ملموسه لطافت و کثافت و لزوجت و غیره است

(اسفار ج۲ ص ۲۵ مباحث مشرقیه ص ۲۸۲).

لطخه – (نجومی)

یکی از ستارگان صورت سرطان بود که شبیه به پارهٔ از ابر است که در اطراف آن چهار ستاره واقع است.

(از صورالکواکب ص ۱۷۱)

(لطخه بفتح لام و فاء)

لطف – (اصطلاح کلامی و عرفانی)

و فعلی باشد که بندگان را با اطاعت وا دارد و از معاصی دور گرداند نه بسر حدالجاء و اضطرار مانند بعث انبیاء که لطف حق است رجوع به قاعده لطف‌شود.

(از کشاف ص ۱۲۹۹)

نزد عرفا آنچه بنده را بطاعت حق نزدیك کند و از معاصی دور کند لطف گویند

(کشاف ص ۱۳۵۸).

و پرورش دادن عاشق راگویندبطریق مشاهدت و مراقبت.

ار تو پنداری ترالطف خدائی نیست‌هست
بر سر خوبان عالم پادشاهی نیست هست
ور چنین دانی که‌جان نیك‌مردانرا به‌عشق
با جمال خاك پایت آشنائی نیست هست

شاه نعمت‌الله گوید:

لطف و قهرش ز روی ذات یکی
آن یکی ذات و آن صفت میدان
خواجه و بنده هر دو دل شادند
کافر از کفر و مؤمن از ایمان

و گفته‌اند مراد از لطف تأیید حق باشد ببقاء سرور و دوام مشاهدت وقرار حال اندر جهت استقامت «الله لطیف بعباده».

سنائی گوید:

لام لطفش چو روی بنماید
دال دولت دوال بر باید
قاف قهرش اگر برون تازد
قاف همچون سیم بگدازد

برخی از ترکیبات: نسیم لطف، لطف صورت، لطف نامتناهی، لطف الهی، لطف عمیم، لطف او، لطف حق، لطف باری، لطف درویش، لطف سابق، لطف ته، لطف و قهر.

لطیفه ـ (اصطلاح فلسفی) لطیفه در اصطلاح صوفیان عبارت‌از اشارت دقیقی است که مرستم نبود در فهم از وی، و معنی و عبارت گنجایش آنرا نداشته باشد و لطیفهٔ انسان نزد حکما نفس ناطقه را گویند و درویشان دل را گویند و در حقیقت روح است

(کشاف ص۱۱، ١٤).

شاه نعمت‌الله گوید: لطیفه بر دو معنی اطلاق میشود، یکی حقیقت انسان را که لطیفهٔ ربانی است میگویند.

شاعر گوید:

این لطیفه روح انسانی بود
فیضی از الطاف ربانی بود

و دیگر بمعنی امر لطیف و دقیق که در ذهن آید و در فهم واضح و لایح بود و عبارت‌از آن قاصر، زیرا که از علوم احوال و اذواق است

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٥ ـ لمع ص ۳۷۵).

شاعر گوید:

ذوقی که مرا هست ز وصلش حاصل
دل داند و من من دانم و دل

و بالجمله هر معنی خاصی که بلفظ نیاید لطیفه گویند و لطیفهٔ انسان نفس ناطقه است که دل هم گویند و وجه اول آنرا صدر و وجه دوم را فؤاد هم گویند

(دستور العلماء ج۳ ص ۱۷۱).

لعل ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت‌از دل درویشانست

(ریاض‌العارفین ص ٤١).

فروغی گوید:

گاه از لعل تو میگوید و گاه از لب جام
ساقی بیخبران طرفه خبرها دارد

لعان - (اصطلاح فقهی)

و در لغت مباهله مطلقه است یا فعال است از لعن یا طرد و ابعاد از خیر است و یا اسم است آنرا ودرشرع مباهله ایست بین زن و شوی در ازاله حد یا نفی ولد باالفاظ مخصوص درنزد حاکم و آنرا دو سبب باشد یکی رمی یعنی نسبت بزنا بزنی عفیفهٔ مدخولة بها قبلا یا دبراً و شاهدی هم نداشته باشد وباید نسبت او از روی مشاهده با لعین باشد مانند میل در سورمه‌دان «والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الاانفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین و الخامسة ان العنة الله علیه ان کان من الکاذبین» سبب‌دوم انکار ولد فراش است با شرائط سابقه و حال آنکه ممکن باشد که بچه آن شوی باشد که از موقع وطی تا حمل لااقل شش ماه باشد پس از اجراء لعان بچه نفی میشود لعان کننده را ملاعن گویند و باید عاقل و بالغ.. باشد و در ملاعنه، شرط سلامت از گنگی و لالی است و باید عقد نکاح آنها دائم باشد چگونگی لعان آنکه زن و شوی نزد حاکم حاضر شوند ابتدا مرد، چهار مرتبه خدا را بشهادت طلبد که راست گوید در این نسبت و چهار مرتبه لعن کند بر خود اگر دروغ گوید و بعد زن چهار مرتبه خدا را بشهادت طلبد که شوی او دروغ گوید و بعد بگوید غضب خدا بر من اگر این مرد راست بگوید این مراسم را باید ایستاده انجام‌دهند وعده‌ای در این مراسم حاضر باشند پس از انجام عمل ملاعنه، حرام مؤبد شوند بیکدیگر.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۱٤۷ـ ۱٤۸ـ کشاف ۱۳۰۹)

«وله سببان احد هما وهی الزوجة المحصنة المدخول بها بالزنا قبلا او دبراً مع دعوی المشاهدة و قیل و یشترط عدم البینة و.. فلور می‌المشهورة بالزنا فلاحد و لالعان و لایجوز القدف الامع المعاینة للزنا کالمیل فی المکحلـه لابالشیاع او غلبة الظن بالفعل.. انکار من ولد علی فراشه بالشرائط السابقة ان سکت حال الولاد مالم بسبق الاعتراف منه به صریحاً او فحوی مثل ان یقال له بارك الله لك فی هذا لولد فیؤمن.. ولو قذفها بالزنا و نفی الولد و اقام بینة سقط الحد و لم ینتف عنه الولد الاباللعن.. و یصح لعان الاخرس بالاشارة المعقولة ان امکن معرفة اللعان و یحب نفی الولد المولود علی فراشه اذا عرف اختلال شروط الالحاق و یحرم بدونه و ان‌ظن انتفائه عنه اوخالفت صفاته صفاته و یعتبر فی الملاعنةالکمال و السلامة من الصم و الخرس و الدوام الا ان یکون اللعان لنفی الحد و یجب نفی الحدو فی اشتراط الدخول قولان و یثبت اللعان بین الحر و زوجته الملوکه لنفی الولد اونفی التحریرولایلحق‌ولدالمنحکوحة بمالکها الا بالاقرار به‌ولو اعترف‌بوطیها ولو نفاه انتفی بغیر لعان..»

(از شرح لمعه ج۲ ص ۱۵۰ ـ۱۵٤)

در معتقد الاما میه آمده است:

لعان صحیح نباشد الا وقتی که زن و شوهر هر دو مکلف باشند، و نکاح دوام

باشد، و زن مدخول بها بود، و کر و گنگ نباشد، و ویرا گوید که من دیدم ترا که زنا میکردی. و اگر ویرا گوید: «یازانیه» میان ایشان لعان نباشد، یا حمل ویرا انکار کند، یا فرزند وی را گوید که از من نیست، و بر آنچه قذف کرده باشد ویرا و دشنام داده چهار گواه اقامت نتواند کرد، و زن منکر وی باشد.

و دلیل بر وجوب این شرائط درصحت لعان آنستکه هیچ خلافی نیست در صحت لعان با این. پس اگر کسی با وجودبعضی ازین، دعوی صحت لعان کند، دلیل برو بود.

و صفت لعان آنست که حاکم بنشیند پشت بر قبله کرده، و مرد و زن را در پیش خود بدارد، زن را از جانب دست راست. مرد روی بقبله آورده، آنگه مرد را گوید که بگوی: «اشهد بالله: انی‌فیما ذکرت عن هذه المراة من الفجور لمن الصادقین»، یعنی سوگند میخورم بخدای که من در آنچه که از این زن یاد کردم از جملهٔ صادقم.

چون بگوید، بفرماید تا چهار بار گوید تمام. بعد از آن ویرا گوید: «اتق الله»، از خدای بترس، و بدانکه لعنت خدای سخت است، و عذاب او دردناك. اگر ترا بدین که گفتی غیرت حمل میکند، بازگرد، و توبه کن! که عقاب‌دنیا آسان‌تر است از عقاب آخرت.

اگر از آنچه گفته است باز گردد، و توبه کند، ویرا حد مفتری بزنند، و آن هشتاد تازیانه است، چنانکه گفته آید انشاءالله.

و اگر هم بر آن باشد، ویرا گوید: بگوی: «ان لعنة الله علی ان کنت من الکاذبین»، یعنی: لعنت خدای بر من باد اگر من از دروغگویان باشم. چون بگوید، حاکم روی بزن آرد، و بگویدچه میگوئی؟ اگر اعتراف آرد، سنگسارش کنند. واگر انکار کند، گوید: ویرا بگو: «اشهد بالله انه فی [ما] رمانی لمن الکاذبین»، یعنی: سوگند میخورم که وی در آنچه مرا دشنام داده است از جملهٔ دروغ‌گویانست. چون بگوید: بفرماید تا تمامی چهار بار بگوید. آنگه بعد از چهار بار ویرا وعظ گوید، و پند دهد. اگر اصرار کند، ویرا گوید: بگوی: «ان غضب‌الله علی ان کان من‌الصادقین»، یعنی: خشم خدای بر من باد اگر وی از راست‌گویان است. چون بگوید: میان ایشان تفرقت کند، و این زن ویرا هرگز حلال نباشد.

و لفظ شهادت و ترتیب و عدد چنانکه گفته شد واجب است درو، برای آنکه موافق قرآنست، و آنچه غیر ازینست مخالف است قرآنرا، پس واجب باشد که با او فرقت حاصل کند.

معتقد الامامیه ۴۵۸، ۴۶۰

در کلیات حقوقی آمده است:

لعان لغة مصدر باب مفاعله است از لعن بمعنی طرد و دور کردن از خیر و جمع لعن نیز لعان است.

و شرعاً مباهله و نفرینی است که‌بین زوجین بمنظور رفع حد یا نفی ولد بعمل میآید

سبب لعان دو چیز است: ۱ــ آنکه زوج بزوجهٔ محصنهٔ خود که‌با او هم‌بستر

شده باشد نسبت زنا دهد.

و مراد از محصنه عفیفه است، پس نسبت زنا بزنی که باین عمل مشهور باشد موجب لعان نخواهد بود.

۲ــ انکار ولدی است که در فراش او متولد شده و شرائط لحوق در او جمع سکوت در حال ولادت مانع از نفی ولد نیست بشرط اینکه قبلا بفرزندی او اعتراف نکرده باشد.

در قذف سماع یعنی شنیدن از دیگری کافی نبوده ولو از روی شیاع یا ظن باشد. بلکه جواز آن مشروط است بمعاینه باینکه شخص خود آنرا مشاهده کرده باشد.

از شرایط ملاعنه

دوام زوجیت. پس ملاعنه در متعه جاری نیست.

۲ــ دخول. پس در تحقق آن خلوت کافی نبوده اگرچه از انظار مستور بوده و پرده افتاده باشد.

۳ــ سلامتی از کری و لالی. پس قذف وقتی موجب لعان است که زنیکه شوهرش نسبت زنا باو داده کر و لال (**صماء و خرساء**) نباشد والا آنزن بدون لعان بر مرد حرام خواهد بود.

کیفیت لعان این است که زوج چهار مرتبه بگوید **اشهدبالله انی لمن‌الصادقین فیما قذفته علی هذه‌المرأة** یعنی شهادت میدهم بخد که در آنچه باین زن نسبت داده‌ام بطور تحقیق از راستگویانم. سپس حاکم زنرا اندرز و نصیحت خواهد داد. پس اگر زن اعتراف بجرم خود نمود او را رجم خواهد کرد والا نوبت شهادت باو رسیده و چهار مرتبه میگوید **ان غضب‌الله علیها ان کان من الصادقین** غضب و خشم خدا بطور تحقیق بر اویعنی بر زن باداگر مرد از راستگویان باشد.

و تلفظ باین کلمات چه در مرد و چه در زن باید در حال قیام و درمحضر حاکم شرع باشد.

و درصورت عذر ازتلفظ بعربی حاکم بترجمه آن اکتفاء خواهد نمود.

بهر حال حضور شاهد لازم نیست اگر چه مستحب است که لعان در حضور چهار شاهد صورت گیرد.

(کلیات حقوقی ص ۳۱٤، ۳۱٦)

لعل ــ بفتح لام اول و تشدید لام ثانی از حروف مشبهة بالفعل است و نصب باسم دهد و رفع به خبر مانند «لعل زیداً قائم» و گاه بهر دو نصب دهد مانند «لعل اباك منطلقاً» و آنرا چند معنی‌است ۱ توقع که ترجی محبوب و اشفاق از مکروه است ۲ تعلیل مانند «فقولاله‌قولاً لیناً لعله یتذکرا ویخی ۳ استفهامیه مانند «لاندری لعل‌الله یحدث بعد ذالك امراً» (از مغنی ص ۱٤۹).

لعن ــ (اصطلاح فقهی) لعن دعاء علیه بود به بعد و دوری از رحمت حق

لغز ــ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء کلامی است موزون که دلالت بر ذات شئی کند بواسطهٔ ذکر خواص ولوازم آن.

و بالجمله لغز و معما آن بود که‌معنی از معانی در کسوت عبارتی مشکل مشابه بطریق سئوال بپرسند

(رجوع شود به المعجم ص ۳۱٦).

لغز آنست که از چیزی سئوال کنند

بدادن نشانیهای آن چیز و مثال آن در اشعار عربی و فارسی بسیار است:

چیست آن‌مار که برسینهٔ خصمش گذراست
که و با پیکر و آهن دم وفولاد سر است

(از بدیع ص ۱۱۲)

رجوع به الغاز شود.

لغو ـ (اصطلاح اخلاقی) آنچه انسان را از حق باز دارد و اعمال و کردارنیك او را سلب کند لغو گویند.

(کشاف ص ۱۳۱۰).

مأخوذ از قرآن است که فرمود: الذین هم عن اللغومعرضون.

و اذامر و اباللغو مروا کراماً

لفظ ـ (اصطلاح ادبی و منطقی) در بحث الفاظ منطق گویند:

لفظ عبارت از کلمه و صوتی است که دلالت بر معنی کند و آن بردوقسم است: مفرد و مرکب. مرکب آن بود که جزوی ازو بر جزوی از معنی او دلالت کند مانند هذا الانسان که دال است بر این مردم و لفظ مفرد آن بود که جزوی از او بر جزوی از معنی او دلالت‌نکند‌مانند انسان‌که‌بر‌مردم دال‌است چه‌جزوی از این لفظ بر جزوی از معنی دال نیست که در قسم اول به این مردم که لفظ هذا هم‌دال بر جزء است که این باشد و در قسم دوم لفظ انسان بر تمام معنی دلالت کند که انسان باشد.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤).

لفظی ـ (اصطلاح ادبی) در مقابل عقلی و معنوی است.

لف و نشر ـ یکی از محسنات معنویه است و آن باشد که دو یا چند چیز آورده شود بطور تفصیل یا اجمال و بعد ذکر هر یك از اموری است که مربوط بآن امور متعدد باشد بدون معلوم کردن‌مرجع و آنکه کدام یك از این اوصاف وحالات و امور مربوط به کدام از آنها است و بر سامع است که خود هر امری بآنچه مربوط است رد کند مانند «و من رحمته جعل لکم اللیل و النهار لتسکنوا فیه لتبتغوا فضله» که در ابتداء شب و روز را به تفصیل ذکر کرد و سپس ذکر کرد آنچه مربوط به شب است که سکون در آن باشد و آنچه برای روز است از طلب روزی و اشیائیکه ابتدأ بطور تفصیل ذکر شده‌اند لف گویند و اشیاء دوم را نشر گویند ولف و نشر یا مرتب‌اند یا غیرمرتب، مرتب آنست که بهمان ترتیب له لف شده است نشر شودو در نامرتب بعکس، در مرتب لفظ اول بمعنی اول و دوم بمعنی دوم و در نا مرتب، معکوس، لفظ اول بمعنی دوم و دوم بمعنی اول باشد.

(از کشاف ص ۱۳۰۱ مطول ۲۵۷ نفائس ص ٤۲)

مثال فارسی:

بروز نبرد آن یل ارجمند
بشمشیر وخنجر بگرز و کمند
برید و درید و شکست وببست
یلان را سر وسینه و پا ودست

•

فروشد بماهی و بر شد بماه
بن تیزهٔ و قبه و بارگاه

لفیف ـ (اصطلاح ادبی) کلمه که دو حرف عله داشته باشد لفیف گویند

مانند «وقی» اگر هر دو حرف علـه پهلوی هم باشند لفیف مقرون است‌مانند «طوی» و اگر نه مفروق است رجوع به معتل و حرف عله شود.

لقاء ـ (اصطلاح عـرفـانـی) ـنزد صوفیه عبـارت از ظهـور معشوق است چنانکه عاشق را یقین شود که اوست بـه صورت آدم ظهور کرده

(از کشاف ص ۱۳۱۱).

اگر نقش رخت ظاهر نبودی‌در همه‌اشیاء
مغان هرگز نکردندی پرستش‌لات وعزی‌را

«من احب لقاءالله احبه‌الله و مـن من کره لقاءالله کره لقائهٔ
کره لقائهٔ

(از عده ج۸ ص ۵۵).

«من کان بر جو لقاالله فان اجل‌الله لات»

دوست بهاء جانست، گر بصد هزار جان یابی ارزانست، پیروزتر از آن‌بنده کیست؟ که دوست او را عیانست؟

طمع دیدار دوست، صفت مردانست. باش تا فردا بنده بر مائدهٔ نشیند، شراب وصل نوش کند، طوبی، و زلفی وحسنی بیند، بسماع و شراب و دیـدار رسد «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره».

رویهای مؤمنان و مخلصان، رویهای صدیقان و شهیدان چون ماه درخشان، چون آفتاب رخشان، چون بنفشهٔ بوستان، چون یاسمین ریحانی، چون‌شقایق نعمانی، چون برق‌لامع، چون خورشید طالع، چون خلد جامع، این رویها به که‌نگرند؟«الی ربها ناظره»

بخداوند خویش، بپروردگار خویش. صفت آن روز چیست؟ روزقرب‌و وصال، روز برو افضال، روز عطا و نوال، روز نظر ذوالجلال، مشتاقان در آرزوی ایـن مقام تن وقف کردند، عاشقان از بهر این منزل، حلقه در گوش کردند عارفان را در دیدار سه دیده است.

(از عده ج۷ ص ۳۷۷ ـ کشاف ص ۱۱۳۱)

شاعر گوید:

اگر نقش رخت ظاهر نبودی درهمه اشیا
مغان هرگز نکردندی پرستش لات و عزارا

لقب ـ (اصطلاح ادبی) لقب عبارت از اسمی است که مشعر بمدح یا ذم باشد بخلاف کنیه کـه الفاظ غالباً منقول از اسامی غیر انسانند

(از سیوطی ص ۲۹) رجوع به کنیه شود.

لقطه ـ بضم لام و فتح طاء اصطلاح فقهی است و لقطه در لغت اخذ باشد و در شرع مال مطروح و بلاصاحب باشد که مالکش شناخته نشده باشد اعم از حیوان پول و متاع دیگر

و همین‌طور انسانی که رها شده‌باشد و کفیلی برای قوت و روزی خود نداشته باشد و خود نتواند برای روزی خـود کوشش کند و از موذیات دفاع کـنـد لقطه محسوب میشود پس کودك را توان بعنوان لقطه برداشت بشرط آنکه پدر او شناخته نشود و همین طور وصی و ولی و یا کسی که قبلا او را بعنوان لقطـه برداشته و حفاظت کرده باشد اگر لقیط مملوك باشد حفاظت کـرده و بمالکش برمیگردانند و اگر لقیط انسان باشد واز

دارالحرب برداشته باشد برده میشود و اگر از کشورهای اسلامی باشد محکوم باسلام است و در حیوان ضاله گویند، که مثلا حیوانی در بیابان رها شده ودور از آبادی بدید و یقین کرد که آنراصاحبش رها کرده است بواسطه آنکه قبلا مریض بوده است و یا از جهات دیگر رهایش کرده است میتوان بقصد تملك آنرا گرفت یا در بیابان بی آب و علف حیوان را سرگردان دید و علم پیدا کرد که صاحبش آنرا رها کرده است.

و یا گوسفندی را در بیابان بدید و در معرض درنده بود باید بگیرد و تملك کند اگر مالکی ندارد. و چیزهای دیگر را نتوان تملك کرد و باید در مدت یك سال اعلام کند شاید صاحبش را بیابد و بعد از یکسال تصدق دهد البته اگر زیاده بر یك درهم باشد و تواند که به عنوان امانت حفظ کند و در موردی که اشیائی در بیابان خراب یا از مدفونات زیر زمینی بیابد بدون اعلام تملك میکند در این مسأله بحث زیاد است

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۹۷ ـ کشاف ص ۱۲۹۶).

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که اشتری گمشده یابد، روا نبود ویرا گرفتن، زیرا که از رسول ص سؤال کردند، فرمود: مالك ولها، خفها حذاؤها، و کرشها سقاؤها، یعنی: ترا با وی چه کارست؟ مولی وی نعلین اوست، و درهٔ او مشك آب اوست.

و مکروه بود بر گرفتن هرچه غیر این است. و چون برگیرد، و قیمت او کم از درمی باشد؛ ضامن نباشد، و تعریف آن بر وی واجب نباشد. و همچنین هر چه از فساد وی ترسند، بسبب تعریف کردن چون طعام و غیر آن.

و هر چه غیر این بود، بر وی بود تعریف‌کردن مدت یکسال تمام دربازارها، و بردر مسجدها. و چون یکسال تعریف کرده‌باشد؛ مخیر باشد میان‌آنکه نگاهدارد، یا بصدقه بدهد آنرا؛ و ضامن باشد اگر خداوندش بآن راضی نشود؛ و میان آنکه مالك شود، و درو تصرف کند، و برو بود ضمان آن، مگر در حرم یافته باشد، که آنگه ویرا روا نباشد که آنرا بملك گیرد.

و لازم بود ویرا ضمان آن اگربصدقه دهد، زیرا که از رسول ص سؤال‌کردند از لقطه، فرمود: «اعرف عقاصها ووکائها ثم عرفها سنة! فان جاء صاحبها، فأته، و الا فاستمتع بها». یعنی: بند او را و سر بند او را بشناس، آنگه یکسالش تعریف کن! اگر خداوندش آمد بوی ده، و اگر نیامد از آن تمتع گیر!

و حکم بلقطهٔ کسی که ویرا حجرکرده باشند، تعلق بولی وی دارد، و از آن‌بنده بخواجهٔ وی.

و اگر کودکی را یابد آزاد بود. وچون تبرعا بر آن برگرفته باشد، نفقه کند، با وی رجوع نتواند کردن چون بالغ شود و توانگر گردد.

و اگر بضرورت بر وی نفقه کرد، و کس را نیافت که ویرا یاری کند، روا بود که با وی رجوع کند.

(معتقدالامامیه ص ۴۰۱، ۴۰۲)

لقی – در اصطلاح حدیث گرفتن حدیث است از مشایخ
(از کشاف ۱۳۱۱).

لقیط – (اصطلاح فقهی) طفل سر راهی، رجوع به لقطه شود

لم و لما – از حروف جازمهٔ فعل مضارع است و نفی ماضی میکند مانند لم یکن «لما» مقترن باداة شرط نشود و «ان لم» یفعل گفته میشود و منفی لما مستمر است تا حال بر خلاف لم و منفی لما متوقع است ثبوت آن بخلاف منفی لم مانند «بل لما یذوقوا العذاب» که وقوع آنها متوقع است «ولما یدخل الایمان فی قلوبهم»

معنای دیگر لما در ماضی آید و دو جمله را اقتضا کند که جمله دوم موجود شود در موقع وجود جمله اول مانند «لما جائنی اکرمته» بدین جهت گویند حرف وجود است برای وجود و گفته شده‌است که این نوع لما ظرف است و بمعنی حین است و مانند «فلما نجتکم الی‌البراعرضتم» و «فلما ذهب عن ابراهیم الروع وجائته یجادلنا» معنی دیگر لما حرف استثناء است و داخل بر جملهٔ اسمیه شود مانند «ان کل نفس لما علیها حافظ»
(از مغنی ص ١٤٦)

لم – (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ «لم» از نظر لغوی یعنی برای چه و طلب سئوال از علت و سبب حکم بواسطهٔ «لم» یعنی حکم و واسطهٔ در آن خواسته میشود و آن بر دو قسم است یکی واسطهٔ در ثبوت و دیگری واسطهٔ در اثبات، قسم اول مانند «لم کان العالم حادثاً» و قسم دوم مانند: «لم کان المغناطیس یجذب الحدید» که در سئوال اول علت حدوث عالم خواسته میشود از نظر واسطهٔ در ثبوت حکم و از سئوال دوم علت ذاتیات و خواص وآثار آن خواسته میشود و بالجمله در سئوال اول اصل حکم و در سئوال دوم علت آثار حکم خواسته میشود.
(شرح منظومهٔ لآلی ص ۳۱ – اسفار ج ۲ ص ۷۰ – شفا ج ۱ ص ۳۳).

لمس – (اصطلاح فلسفی) لمس قوه‌ایست پراکنده در پوست بدن، این قوت ساری در تمام اجزاء و پوست بدن حیوانست که بواسطهٔ آن قوت انواع حالات و کیفیات ملموسه مانند حرارت، برودت زبری، نرمی، خفت، ثقل و غیره ادراك میشود.

محققان فلاسفه گفته‌اند: قوت لامسه خود منحل به چهار قوت میشود که عبارت‌اند از: ۱– قوت حاکم و ممیز در تضاد بین حرارت و برودت ۲– قوت حاکم در تضا بین رطب و یابس ۳– حاکم در تضاد بین سخت و نرم. ٤– حاکم درتضاد بین خشن و املس.

اهمیت این قوت در زندگی حیوانی از سایر قوی زیادتر است.
(از شفا ج ۱ ص ۲۹۹ – اسفار ج ۳ ص ۱۰۱ – ج ٤ ص ۱۲، ۳۹).

لمه – (اصطلاح عرفانی) و عبارت از القای ملك است و الهام و لمه ملك در طرف اعلای صورت است که جهت توجه بعلت است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

لن – (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لن در

زبان عرب حرف نفی و استقبال است و معنی آن نفی ابد است مانند «لن ترانی یا موسی» برخی گویند معنی آن نفی مطلق است نه تأبید بدلیل «فلن‌اکن‌الیوم انسیاً» که مخصوص آن روز است وبدلیل آنکه لفظ ابد ذکر شده است در «فلن یتمنونه ابداً

(از مغنی ص ۱۴۸).

لو ـ (اصطلاح ادبی) کلمه لو در زبان و قواعد عرب در اصل برای شرط است که عقد سببیت و مسببیت بین دو جمله باشد وشرطیت آن‌مقید بزمان ماضی است و معنی امتناع دارد مانند «و لوانما اسعی لادنی سعیة کفانی. ولم اطلب قلیل من‌المال» و مانند «ولو شئنا لاتینا کل نفس هدیها ولکن حق القول منی لاملان جهنم ولورد والعادوالمانهوا عنه» و اگر در مضارع آید آنرا جزم ندهد مانند «لو یقوم زید فعمر و منطلق» گاه معنای مصدریت رساند بمنزلة «ان» و نصب ندهد و اکثر بعد از «ود ـ یود» واقع شود مانند «ما علمت من سوء تود لوان بینهما و بینه امداً بعیداً» و گاه بمعنی تمنی است مانند «لو یأتینی‌فتحد ثنی» و گاه برای عرض است مانند «لو تنزل هندنا فتصیب خیراً منا» و بعد از لو «ان» زائده واقع شود مانند «لوانهم صبروا» جواب لویا مضارع منفی بلم است مانند «لولم یخفف‌الله لم یصعه» یا ماضی مثبت و یا منفی مانند «لو نشاء لجعلناه حطاماً»

(مغنی ص ۱۴۰)

لوایح ـ (اصطلاح عرفانی) و لوایح و طوالع و لوامع الفاظی است که کنایت از اختلاف احوال ارباب سلوك ومقامات آنهاست و متقارب المعنی‌اند و میان‌آنها فرق زیادی نیست و از صفات اصحاب بدایات است که بطرف ترقی میروند و هنوز ضیاء آفتاب معارف برای آنان دائم نشده است ولکن خدای متعال روزی دل آنها را بانوار حقایق منور بنور دائم گرداند. ولوامع آشکارتر است از لوائح و زوال آن مانند زوال لوائح نیست.

و گفته شده است که لوائح اثبات مراد است با شتاب، در نفی آن و اسرار ظاهری است. که حالی بحالی ظاهر میشود

(رسالهٔ قشریه ص ۴۰ ـ لمع ص ۳۳۵).

لوازم لفظی ـ (اصطلاح ادبی) لوازم لفظی نزد اهل ادب آن باشد که الفاظ خاص غیر مشترك را بمجرد قصد صنعت آورند مانند: سر مگردان که خاك پای توام که باید رو مگردان باشد اما چون خاك پای آمده است سرمگردان از لوازم است.

لوازم معنوی ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل ادب آنست‌که ایراد الفاظ لوازم‌برای صحت معنی بود نه مجرد قصد صنعت مانند فرقدان گردست یابد سر نهد در زیر پا ـ این سخن‌داند کسی کش فرقدان آورده است. که سر و پا از لوازم‌اند.

لواط ـ (اصطلاح فقهی) عبارت از وطی در دبر مذکر و اشتقاق آن از قوم لوط است و حد شرعی آن قتل با شمشیر و احراق با آتش و رجم با سنگ و

انداختن از دیوار است و این عمل در شرع بسیار مورد مذمت قرار گرفته است (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۹۵).

در معتقدالامامیه آمده است:

لواط آن بود که نرینه با نرینه بی سامانی کند. آن دوگونه باشد: ایقاب و تفخید.

ایقاب آن بود که سر ذکر در دبر پنهان شود.

و تفخید آن بود که در میان دو ران بود.

در اول چون ثابت شود ثبوتی شرعی، فاعل را و مفعول را بباید کشتن.

و در دوم هر یکی را از ایشان صد تازیانه بباید زدن، بشرط آنکه هر دو عاقل و بالـغ باشند، و باختیار خـود کنند.

و درین فرقی نیست میان آزاد و بندهٔ و مسلمان و ذمی، و محصن و غیر محصن.

و امام مخیر است اگر خواهد بشمشیر کشد، و اگر خواهد سنگسار کند، واگر خواهد از بالا بیندازد، و اگر خواهـد بآتش بسوزاند، و اگر خواهد دیواری بر وی افکند.

دلیل این اجماع طائفه است، و آنکه عکرمه از عبدالله عباس روایت کرد از قول پیغمبر ص که وی فرمود: «من وجد تموه علی عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»، یعنی: هر که بر عمل قوم لوط یابید، فاعل را و مفعول را هر دو بکشید.

اما سحق آن فجور زنی بود با زنی. و چون این ثابت شود؛ هر یکی را صد تازیانه بباید زدن بشرط بلوغ، و کمال عقل، و اختیار.

و روایت است که با وجود احصان رجم لازم باشد. و چون سه بار حد زده باشند بار چهارم بباید کشتن. (معتدالامامیه ص ۴۹۷، ۴۹۸)

لوامع ــ (اصطلاح عرفانی) لوامع در اصطلاح صوفیان عبارت از انوار ساطعه است که لامع میشود باهل بدایـات از ارباب نفوس طاهره و منعکس میشود از خیال بحس مشترك و بواسطهٔ حواس ظاهره مشاهده میشود و آن مأخوذ از لوامع البرق است. و بالجمله اظهار نور است بر دل بابقای فوائد آن و انوار ساطعه است که برای اهل بدایات لمعان پیدا میکند (لمع ص ۱۳۶).

لوح ــ (اصطلاح عرفانی) لـوح در لغت بمعنی صحیفه‌ایست که قابل ترسیم صور و کتابت در آن باشد و صحیفـهٔ نفس را لوح گویند که محل ارتسام صور اشیاء است و نفوس سماوی را نیز لوح گویند که محل ارتسام تمام صورت کلیهٔ موجودات عالم سفلی است.

میر سید شریف گوید: الواح بر سه قسم‌اند یکی لوح قضاء سابق برمجردات و آن لوح عقل است و دیگر لوح قدریعنی لوح نفس ناطقهٔ کلیه که مرتبت تفصیل لوح اول یعنی لوح قضا است این لوح را لوح محفوظ گویند وسه دیگر لوح‌نفوس جزویهٔ‌سماویه‌که‌محل‌انتقاش‌کلیهٔ موجوداتی است‌که‌دراین‌عالم‌هست با اشکال‌وهیات و مقادیر آنها این لوح را سماء دنیا هم نامیده‌اند و آن مانند خیال عالم است

چنانکه لوح قضا بمثابهٔ روح عالم است و لوح قدر بمثابهٔ قلب عالم است

(از تعریفات ص ۱۳۰).

ناصر خسرو گوید: نفس را منزلت لوح است و عقل را منزلت قلم که قلم بر لوح مطلع باشد چنانکه عقل بر نفس.

(از جامع‌الحکمتین ص ۲۳۱).

لوح اعظم ـ (اصطلاح عرفانی) از عقل اول تعبیر بلوح اعظم شده است

(از اسفار ج ۳ ص ۱۰۰).

لوح قضا وقدر ـ (اصطلاح عرفانی) لوح قضا و قدر عبارت از عالم عقول طولیه است و عقول عرضیه الواح قدریه‌اند

(از اسفار ج ۳ ص ۶۲، ۹۱).

لوح محفوظ ـ لوح محفوظ عبارت از نفس کلیهٔ فلکیه است زیرا آنچه در جهان ساری و جاری شود مکتوب و ثابت و مرتسم در نفس کیهٔ فلکیه است بالوازم و حرکات و حالات خود.

و همانطوریکه بواسطهٔ قلم در لوح حسی نقوش حسیه مرتسم میشود از عالم عقل صور معلومه و مطبوعه بر وجه کلی در نفوس کلیهٔ فلکیه که قلب عالم‌اند مرتسم میشود و از آن جهت لوح محفوظ گویند که صور فائضه بر آن همواره محفوظ و مصون از تغییر و تبدیل است و مستمر است بر نسق واحده. «فهو عبارة عن‌النفس الکلیة سیما الفلك‌الاقصی اذ کلما جری‌الله فی‌العالم او سیجری مکتوب ثابت فی‌النفوس الفلکی فانها عالمة بلوازمها»

(از اسفار ج ۳ ص ۶۲).

«نفس سما کلیة لوح حفظ ما ای نفس انطبعت فی جرم‌السما فقدر منها لحظ»

(شرح منظومه ص ۱۷۳ و رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۶۲، ۹۱ ـ شرح منظومه ص ۸۸).

لوح محو و اثبات ـ (اصطلاح‌فلسفی) نفوس منطبعه فلکی را لوح محو و اثبات نامند که محل ارتسام صور جزئیه موجودات عالم است با اشکال و هیآت خاص آنها. «ثم یتنقش فی‌النفوس‌المنطبعة الفلکیة صور جزئیه مشخصة باشکالها و هیآتها مقدرة مقارنة لا و قاتها المعینة»

(اسفار ج ۳ ص ۶۲).

«فهذه النفوس هی الواح قدریة فیها المحو والاثبات و عالمها عالم الخیال الکلی»

(اسفار ج ۳ ص ۶۲ رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۱۰۰ ـ ج ۳ ص ۹۰ ـ ۹۱).

لوح‌القدر الالهی ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد لوح محفوظ است

(اسفار ج ۳ ص ۹۱).

مولانا گوید:

یار چون با یار خوش بنشسته شد
صد هزاران لوح سر دانسته‌اند
لوح محفوظ است پیشانی یار
راز کونینش نماید آشکار

*

لوح محفوظ است او را پیشوا
ازچه محفوظ است محفوظ ازخطا
نی‌نجوم‌است‌و نه‌رمل است‌و نه‌خواب
وحی حق والله اعلم بالصواب

•
لوح محفوظ از نظرشان دور شد
لوح ایشان ساحر و محسور شد.
سر همان وسر همان هیکل همان
موسئی برعرش فرعونی همان

لوح محفوظ عالم صغیر - (عرفانی) منظور نطفهٔ انسانی است از آنجهت که هر چیزی که در آدمی ظاهر شود در نطفهٔ وی نوشته بود

(از انسان ص ۲۰٦)

لوح هیولی - (اصطلاح فلسفی) مراد از لوح هیولی عالم اجسام است که قابل و محل صور منفصلهٔ مختلفهٔ متعاقبه است

(رجوع شود باسفار ج ۳ ص ٦۲۰، ۹۱ - رسائل ص ۱۹۵).

لوزاء - (اصطلاح نجومی)
نام یکی از صور ستارگان بود که آنرا شلیاق و سلحفات نیز نامند وستارهٔ این صورت ده بود اغلب نام نخستین ستارهٔ این صورت را که از قدر اول بود بر اصطرلابات رسم کنند و او نسر واقع بود

(از صور کواکب).

لولا - (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لولا در زبان و قواعد عرب بر چند معنی آمده است ۱- آنکه داخل بر جملهٔ اسمیه و فعلیه شود برای ربط امتناع جمله دوم بوجود جمله اول مانند «لولازیدلاکرمته» یعنی اگر زید موجود نبود اکرام میکردم او را

۲- آنکه برای عرض و تحضیض است و مخصوص بمضارع یا آنچه مأول بمضارع است میباشد مانند «لولاتستغفروا اللهلولا اخرتنی الی اجل قریب» تحضیض طلب با حث و انزجاع است و عرض طلب با نرمی و ادب است

۳- آنکه برای توبیخ است که مخصوص بماضی است مانند «لولا جاؤا علیه باربعة شهداء فلولا نصرهم الذین اتخذوا من دون الله قرباناً الهة»

٤- استفهامیه مانند «لولا اخرتنی الی اجل قریب»

(از مغنی ص ۱٤٤)

لوما - (اصطلاح ادبی) کلمه لوما بمنزلهٔ لولا است مانند «لو مازید لاکرمته - لوماتأتینا بالملائکة»

۲ (از مغنی ص ۱٤٤)

لوم - (اصطلاح ذوقی) یعنی سرزنش و نزد اهل ذوق مقام لاابالی است. و آن مقامی است که بنده از رسوم بگذشته و بر قوم رسیده و از آنجا نیز بگذشته به مقام تسلیم و رضا رسیده باشد.

که فرمود ولایخافون لومة لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء الله واسع علیم.

رجوع به ملامت و ملامتی شود

لون - (اصطلاح فلسفی و کلامی) لون یعنی رنگ حکماء قدیم در اینکه الوان را وجود حقیقی است یا نه اختلاف کرده‌اند.

دستهٔ گویند الوان را وجود حقیقی نباشد و تمام آنها از باب خیالاتند چنانکه در قوس و قزح و هاله گویند الوان در اثر مخالطت هوا با اجسام شفافه ریز و کثرت سطوح متعاکسه از آنها تخیل میشود و بالجمله سفیدی بازگشت بنور و سیاهی بازگشت بظلمت میکند.

دسته دیگر سفیدی را اصل الوان قرار داده و گویند باقی الوان از ترکیب آن بوجود آید و الوان را بـر دو قسم کرده‌اند یکی الوان طبیعی و دیگری‌الوان صناعی

(اسفار ج ۲ ص ۲۸ ـ ۲۹).

لهو ـ (اصطلاح عرفانی) لهو چیزی که انسان را از خدا باز دارد و هر امر باطلی را لهو گویند.

(از طرائق ص ۲٤۰)

لیت ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لیت در زبان و قواعد عرب از حروف مشبهة بالفعل است و حرف تمنی است. که‌متعلق بمحال است مانند «فیالیت الشباب یعود لنایوماً فاخبره بما فعل المشیب» ونصب باسم و رفع به خبر میدهد و گاه نصب بهر دو میدهد مانند «یالیت الصباء راجعا» و گاه ماء کافه ملحق بدان شود مانند «الالیتما هذالحمام لنا الی حمامتنا او نصفه»

(از مغنی ص ١٤٩)

لیس ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لیس در زبان و قواعد عرب یکی از افعال ناقصه است و دلالت بر نفی حال کنـد و از افعال غیر متصرف است که رفع باسم و نصب به خبر دهد رجوع شود بافعـال ناقصه.

(از مغنی ص ۱۵۳).

لیلة‌القدر ـ (اصطلاح‌ذوقی) لیلة‌القدر شبی است با عزت و شرف که هر که در آن طاعت کند عزیز گردد و شبی است که سالك را بتجلی خاص مشرف گردانند تا بآن تجلی بشناسد قدر و مرتبت خود را نسبت با محبوب و آن وقت‌ابتدای وصول سالك است بعین جمع و مقام اهل کمال در معرفت و آن اشرف لیالی است که مخصوص بامت مرحومـه است و در آن شب سالك متجلی شود بتجلی خاص.

(دستورالعلماء ج ۳ ص ۸۲ ـ کشاف ١٣٤ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱).

حافظ گوید:

شب قدرست و طی شد نامهٔ هجر
سلام فیه حتی مطلـــع‌الفجـــر
دلا در عاشقـی ثابت قـدم باش
که در این ره نباشد کار بی‌اجر

•

غلام گیسوی او (محمد) لیلة‌القدر
هلال طلعت او لیلـــة البـــدر

در تعیین شب قدر یا شب برات بعضی پانزدهم شعبان دانستند و شب قدر و برات را یکی شمرند و بعضی ۲۷شعبان دانند و بعضی در ماه رمضان دانند و شب ۲۷ رمضان را شب قـدر دانند و بعضی شب قدر را با شب برات یکـی ندانند.

لین و صلابت ـ (اصطلاح فلسفی) لیـن و صلابت از کیفیـات محسوسـهٔ ملموسه‌اند.

(از اسفار ج ۲ ص ۳٦).

م

ما ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) کلمهٔ ما در زبان و قواعد عرب بر چند وجه است «ما» نافیه، کافه، مصدریه، موصوله تامه، ناقصه، زائده و حجازیه و بطور کلی بر دو وجه است اسمیه و حرفیه و هر یك بر سه قسمند سه قسم «ما» اسمیه عبارتند از: ما معرفه و آن دو است ناقصه که موصوله است مانند «ما عند کم ینفدو ماعندالله باق» و دیگر تامه و آن خود بر دو نوع است عامه «یعنی ما» که مقدر بشی است یعنی بمعنی شئی است که موصوف واقع نمیشود مانند «ان تبدوا الصدقات فنعماهی» ای فنعم الشئی هی. دیگر ما خاصه که موصوف ماقبل خود واقع شود مانند «دققته دقا نعماً» ۲ مانکره که مجرد از معنی حرف باشد و آن دو نوعست یکی ناقصه که موصوفه است و بمعنی شئی است مانند «مررت بما معجب لك» ای بشئی معجب لك و «ان‌الله نعما یعظکم به» ای نعم هوشیاً یعظکم به که مانکرهٔ تامه است و جمله صفت و فاعل مستتر است و دیگر «ما» تامه که در باب تعجب است مانند «ما احسن زیداً» و نعم و بئس مانند «غسلة غسلا نعما» و باب مبالغه که در اخبار واقع میشود.

۳ـ مانکره که متضمن معنی حرف است و آن دو است یکی استفهامیه که بمعنی «ای شیئی» است مانند «ماهی» و «مالونها» و «ما تلك بیمینك» و دیگر شرطیه که دو نوعست یکی زمانیه مانند «فما استقاموالکم» و غیر زمانیه مانند «و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله»

و اما حرفیه نیز بر سه وجه است

۱ـ نافیة که بر جملهٔ اسمیه عمل لیس

کند مانند «ماهذا بشراً» ۲ ما مصدریه که دو است یکی زمانیه مانند «کلما اضاء لهم ما حوله مشوافیه» و «ما دمت حیاً» و غیر زمانیه مانند «عزیز ما عنتم» و «و دواماعنتم. و ضاقت علیهم الارض» ۳ ما زائده و آن دو است کافه و غیر کافه «ما» کافه بر سه نوعست یکی کافه از عمل رفع که متصل بافعال شود افعال (قل کثر، طال) مانند «قلما» دوم کافه ازعمل نصب و رفع که متصل به «ان» و سایر حروف شبه به فعل شود مانند «انماالله اله واحد» سوم کافه از عمل جر کهمتصل بحروف جر شود مانند «ربما یودالذین کفروا» و متصل بکاف شود مانند «کما سیف عمرو لم تخنه مضاربه»

(از مغنی ص ۱۵٤ ـ ۱٦۰ ـ تلخیص ص ۸۸)

در فلسفه مطلوب از پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» گاه شرح اسم است که پرسش از معنای لغوی است و آنرا «ما» شارحه گویند و گاه پرسش از حقیقت شئ‌است و آنرا «ما» حقیقیه گویند مثال برای اول چنانکه گفته شود «ماالانسان» ومراد بیان معنای لغوی انسان باشد و مثال برای دوم همان «ماالانسان» است در صورتیکه مراد بیان حقیقت و ذات انسان باشد در هر حال در صورتیکه منظور از پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» بیان معنای لغوی و شرح اسمی چیزی باشد آنرا «ما» شارحه گویند و این ابتدائی‌ترین سئوال و پرسشی است که در مقام بررسی و اطلاع از اشیاء خارجی میشود، بعد از آنکه معنای لغوی و نام شئ برای پرسش کننده روشن شد پرسش از حقیقت و ماهیت آن چیز میشود و آنرا سئوال به «ما» حقیقیه گویند و آن دومین مرتبهٔ پرسش است. و بعد پرسش از وجود آن شود که سئوال بوسیله «هل» بسیطه است و بعد سئوال از آثار و خواص چیز شود که سئوال بوسیله «هل» مرکبه است و بعد سئوال ازعلت وجود ویا علت اوصاف و آثار ذاتی آن میشود که سئوال بواسطه «لم» ثبوتی و اثباتی است رجوع بهر یك از این اصطلاحات شود.

(از شرح منظومه ص ۸۸).

در فارسی مراد از کلمهٔ ما همان «مای فارسی» یا من اندیشنده است یعنی نفس ناطقه.

مولانا گوید:

باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو

ماء ـ (اصطلاح فقهی) ماء یعنی آب و یکی از عناصر اربعه است مبدئیت این عنصر اولین دفعه بوسیله طالس ملطیه اظهار شده است یعنی وی اولین فیلسوفی است که مبدأ آفرینش جهان جسمانی و مادةالمواد کائنات را آب دانسته است

(از شفا ج ۱ ص ۵۲٦).

ماء جاری ـ (اصطلاح فقهی) و آن آبی است که بر روی زمین سیلان داشته باشد مانند قنوات و نهرها و رودها و بملاقات نجس نجس نمیشوند مگر آنکه رنگ یا بوی یا طعم آن تغییر کند

(از عروه ص ۱۱)

مائده ـ (عرفانی)
طعامی است که بر قوم بنی‌اسرائیل نازل گردید، طعام آسمانی، کنایت از فیوضات کامله و شامله حق است که : گبر و ترسا وظیفه خور دارند. مأخوذ از قرآن مجید است که فرماید: اللهم ربنا انزل علینا مائدةمن السماء.

مولانا گوید:
مائده از آسمان در می‌رسید
بی‌شراء و گفت و بی‌بیع‌وشنید
مائده از آسمان شد عایـده
چون‌که‌گفت انزل علینا مائده

ماء راکد ـ (اصطلاح فقهـی) در مقابل ماءجاری است و آن آبی است که جریان نداشته باشد و در یکجا متوقف باشد و آن دو قسم است یا کر است یا کمتر از کر که ماء قلیل گویند. اگربحد نصاب کر باشد طاهر و مطهر است مگر آنکه رنگـ یا بوی یا طعم آن تغییر کند که بمحض برخورد با متجنس نجس می‌شود این نوع آب را مضاف گویند پس آب مضاف در مقابل آب مطلق است و شامل آب هندوانه، و آب متغیر اللون و بوی و طعم میشود این نوع آب مطهر حدث و خبث نیست و اما آب قلیل که کمتر از حد کر باشد طاهر است ولکن بملاقات نجاست یا متجنسات نجس می‌شود.
رجوع بکر شود. (از الفقه علی... ص ۵)

ماءالقدس ـ (اصطلاح عرفانی) ماء القدس عبارت از علم الهی است که‌نفوس را پاک گرداند از آلودگیهـا طبیعت و و ذائل طبایع.

شاه نعمت‌الله گوید: ماءالقدس علمی است که نفس را از ادناس طبیمت طاهر گرداند و انجاس رذائل شهواترا بشوید و یا شهود حقیقی قدیم کـه دافـع حدث است
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱)
علمی که تو را پاک کند از من و ما
ماءالقدسش نام کند مرد خـــدا
خواهی که حدث از تو شود پاک تمام
برخیز و بشو جامهٔ هستی و بیـــا

ما حقیقیه
ما شارحه
(اصطلاحات فلسفی) رجوع به ما شود.

ماجرا گفتن ـ (اصطلاح عرفانی) هر گاه درویشی سخنی گوید و کاری کند که درویشی دیگر برنجد آن کس که رنجیده باشد باید که در دل ندارد و در حضور درویشان وآن درویشی‌که او رابرنجانیده است ماوقع را بطریق لطف بگوید تاأگر رنجاننده را جوابی باشد بدهد وگرنه عذرخواهد و استغفار کند و البته این کار باید در حضور شیخ باشد بنابراین جلسهٔ آشتی کنان باشد که با شرایط و وضع خاص برگذار میشود.
(رجوع شود به انسان کامل نسفی ص ۱۲۵).

ماده ـ (اصطلاح‌فلسفی) ماده‌جوهری است جسمانی‌که تحقق وفعلیت آن‌بصورت و محل توارد صور متعاقبه میباشد. فرق ماده با موضوع این است که موضوع بدون عروض عارض متحقق‌الحصول‌است و ماده بدون صورت متحصل نمیشود.

بامریکه قابل تبدیل به چیزی دیگر باشد ماده گویند مانند آب که ماده هوا است باعتبار آنکه قابل تبدیل به هوا است. «المادة لاتتکون بما هی مادة بل اذا کانت مادة متکونة فمن جهة ماهی مرکبةمن مادة و صورة»
(تهافت التهافت ص ۱۰۱)

بر اجزاء وجودی و ترکیب کننده و بوجود آورنده هر چیزی ماده گویند مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت‌اند.

گاه ماده گویند و هیولای اولای‌اجسام را میخواهند که در تمام اجسام هست و محل توارد و تعاقب صور است و آن غیر از ماده بمعنی عناصر اربعه است.

مادةالمواد بامری گویند که در تمام موجودات جهان یکسان است و موردصور متعاقبه است و با زوال صورت و حصول صورتی دیگر باقی است و آنرا هیولای عالم هم گویند در کلمهٔ برهان در بیان برهان فصل و وصل ثابت شد که هیولا که امر بالقوهٔ اجسام است در تمام‌اجسام و کائنات هست و یکسانست و ازلحاظ وجودی اضعف وجود است و از این جهت گویند «هیولی الاولی ماشمت‌رائحةالوجود»
(از شفا ج ۲ ص ٤۱۸ و ج ۱ ص ۱۱۸ ، ۱۵۷)

پارهٔ از ترکیبات در معانی فلسفی

مادهٔ آخرت ـ مراد از مادهٔ آخرت که از مصطلحات کلامی است و صدرالدین نیز بکار برده‌است امری است‌که در آخرت محشور میشود که گاه اجزاء اصلیه و در لسان اخبار «عجب الذنب» گویند صدر ـ الدین گوید: که آخرت و آنچه محشور میشود درآن‌از قوت‌خیال‌است‌که‌هیولای‌صور آخرت است و آنچه نفس انسانی در این عالم کسب میکند اثری در خیال خواهد گذاشت و خیال متلبس بصوری میشود که بعد از رفع حجاب با صور مکتسب و حال و حاصل در آن نمودار میشود.

رجوع به خیال و (اسفار ج ٤ ص ۱۵۸) شود.

مادهٔ اولی ـ مراد هیولای اولی است که بعضی از حکماء آنرا قدیم میدانند (تهافت التهافت ص ۸).

ماده بسیط ـ مراد از ماده بسیط هیولای اولی است.
(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

مادهٔ جسمانی ـ مراد مادهٔ خارجی عینی است، هریك از عناصر اربعه ماده جسمانی‌اند و ماده جسمانی بطور مطلق اطلاق بر هیولای اول هم میشود، و گاه مقابل ماده عقلی است.
(از شفا ج ۲ ص ٤۱۲).

مادهٔ خاص ـ مراد از مادهٔ خاص چیزی است که قابل تبدیل به صور خاص باشد با حفظ صور نوعیه خود مانند «منی» که قابل تبدیل بصورت انسانی است و در عین حفظ صورت نوعیه قابل تبدیل به جماد و نبات نیست و از همین جهت است که مادهٔ خاص گویند وبعبارت دیگر منی از آن جهت که منی انسان‌است و او را صورت منوی است قابل تبدیل به جماد و نبات نیست مگر بعد از طی مراحل کمال و زوال صورت نوعیه که از جهت وجود هیولای اولای بسیط که در تمام اشیاء موجود است قابل تبدیل به

چیزی دیگر شود.
(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

مادهٔ عام ـ ماده عام در مقابل ماده خاص است و آن هیولای اولای عالم است، که قابل تبدیل بصور و اشکال مختلف است، توضیح آنکه‌اگر درحرکات وتبدلات عالم خارج و جهان جسمانی بنگریم مشاهده خواهیم کرد که گاه تحولات حاصله در نوع واحد از موالید است چنانکه‌نهالی در اثر تبدلات خاص کیفی و کمی مراحلی را طی کرده و بمرحلهٔ کمال ممکن خود که باروری باشد میرسد و در تمام‌مراحل تحولات خود وحدت نوعیهٔ آن محفوظ است نهایت بعد از رسیدن به کمال ممکن خود یا متوقف میشود که این فرض محال‌است و یا دگرگون شود. و صورت نوعیهٔ خود را از دست بدهد. و مسلم است که این گونه تبدلات خللی بصورت نوعیهٔ اشیاء متبدل وارد نمیسازد و بلکه مراحل کمال ممکن خود را طی میکند و گاه تحولات حاصله موجب تبدیل نوعی بنوعی دیگر است. چنانکه آب تبدیل بهوا شود و هوا تبدیل به آب و خاك و آتش و بالاخره هر یك تبدیل به عنصری دیگر وگاه تحولات طاریه و با وسائل وید صناعی انجام‌میشود نه برحسب تبدلات طبیعی چنانکه نجار از چوب اشیاء مختلف باشکال متفاوت میسازد و اگر خوب بنگریم درمیابیم که ماده در تمام اشیاء عالم جسمانی یکی است و آنرا مادهٔ عام و مادة‌المواد و هیولای اولی نامند و در هر یك از انواع نیز با حفظ صورت نوعیه مادهٔ هست که مراتب کمال همان نوع را با حفظ‌صورت نوعیه طی میکند و مادام که آن ماده در اثر تبدلات خاص نوعی خود بمرحله‌ای نرسیده است که خلع صورت نوعی کند و تبدلاتش در مراتب همان نوع باشد ماده خاص همان نوع خواهد بود لکن‌این ماده غیر از مادهٔ بمعنای هیولای اولی است زیرا این ماده مادهٔ محض نیست‌بلکه متلبس بصورت نوعیهٔ خاصی میباشد و همین طور موجودی که خود نوعی از انواع موالید است و با دست صناعی متحول ومتبدل باشکال مختلف گردد وچون قابل تبدل و تحول باشکال مختلف است مادهٔ عام است.
(شفا ج ۲ ص ۴۱۲ ـ و ج ۱ ص ۲۱).

مادهٔ عقلیه ـ مراد از مادهٔ عقلیه جنس است که مادهٔ عقلی است و فصل صورت عقلی است
(از اسفار ج ۱ ص ۱۱۷).

مادهٔ قریبه ـ هر امری در جریان حرکت و تحولات جسمانی و طبیعی ناچار مراحلی را طی میکند و تلبس آن به بعضی از صور متعاقبه مقدم و نزدیك‌تر از تلبس آن بصورت دیگر است مانند نطفه که بصورت جنینی اقرب از انسانی است و بنا براین نطفه نسبت بانسان کامل‌العیاروالاعضاء مادهٔ بعیداست ونسبت به جنین مادهٔ قریب است.

و بالجمله مادهٔ قریب ماده‌ایست که در قابلیت صورت احتیاج بانضمام چیزی دیگر نداشته باشد.
(از شفا ج ۱ ص ۲۸۵).

مـاده قضیه ـ نسبت نفس‌الامری

میان‌موضوع‌و‌محمول را ماده مینامند و دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول ۱۰ مادهٔ ترکیب‌کنندهٔ قضیه گویند و‌بالاخره مراد از مادهٔ قضیه درفن‌منطق‌همان نسبت نفس‌الامری است و صورت ذهنی کـه حاکی از نسبت نفس‌الامری است جهت معقولهٔ قضیه و لفظی که بواسطهٔ آن بیان مادهٔ قضیه شود جهت ملفوظه گویند.

(از اساس الاقتباس ص ۷۵، ۱۲۹).

مادهٔ مرکب ــ اجزاء ترکیب کننـده هر امری را مادهٔ مرکبه آن امر گوینـد چنانکه اجزاء ترکیب کنندهٔ داروئی هر یك ماده آنست. و هریك از آن موادخود نیز مرکب‌اند از عناصری و‌بالجمله ماده مرکب مقابل ماده بسیط است.

(از اسفار ج۱ ص ۱۵۷).

مادةالمواد ــ مـراد از مادةالمـواد هیولای اولای عالم است.

(از اسفار ج۱ ص ۱۱۸).

مادی

مادیون

مادی یعنی موجود مادی در مقـابل موجود روحی مجردات را موجودات عقلی و روحی گویند و اجسام و جسمانیـات را موجودات مادی و گاه مراد از مادی کسی است که قائل به نیروی مافـوق طبیعت و خدای عالم نبوده و جهـان و حوادث آنرا منسوب بماده کند و مادیون جمع آنست و بالاخره پیروان مذهب‌مادی که مادیون گویند همواره امور عالم را بماده و جسمانیات وقوای جسمانی‌منتسب کرده و مبانی روحی و باطنی را کنـار گذارده‌اند و همان نیروی ماده را بجای نفس و روح مؤثر در وجو و حوادث عالم میدانند این نظریه از همان یونان باستان بوسیلهٔ ذیمقراطیس بنحو خـاص بیان شده‌است. رجوع به‌دهری وروحیون شود.

ماذا ــ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ ماذا در زبان و قواعد عرب برای استفهام آمده است اعم‌از آنکه گفته شود مرکب از «ما» استفهامیه و «ذا» اشاره است یا (ذا) موصوله یا هر دو یك کلمهٔ ترکیبی‌است و اسم جنس است بمعنی شئی یا موصول است بمعنی الذی و یا ما زائده است و ذا اشاره است در هرحال مفید استفهام است مانند «ماذا تقول» و «ماذا تفعل»

مار ــ (اصطلاح عرفانی) عارفـان مار را کنایت از غضب دانند یعنی غضب انسانی بمانند ماری بود که در بهشت آدم‌را بود.

(رجوع شود به انسان ص ۱۴۹)

مازیاریه ــ (اصطلاح ملل و نحل)

پیـروان مازیار را گویند. دربـارهٔ اینان گویند که در سال شبی را گرد هم آیند و آواز و سرود خواننـد و شراب نوشند و چون چراغها خاموش شود زنان و مردان در هم شوند این گروه خود را منسوب به شروین نامی دانند.

(از مختصرالفرق ص ۱۶۳)

ماسوی‌الحق ــ (اصطلاح عرفانی)

ماسوای حق عـز و علا در معرض زوالست کـه حقیقتش معلومیست معدوم وصورتش موجودی‌است موهوم. دی‌روزنه بود داشت ونه نمود، و امروزنمودیست بی بود و پیداست که فردا از وی چه

خواهد گشود زمام انقیاد بدست آمال و امانی چه دهی و پشت اعتماد بدین مزخرفات فانی چه نهی، دل از همه بر کن و در خدای بند و از همه بگسل و با خدای پیوند...

هر صورت دلکش که ترا روی نمود
خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود
رو دل بکسی ده که در اطوار وجود
بودست همیشه با تو و خواهد بود

(از لوایح جامی ص ۱۱)

ماشوش ـ (بضم شین از اصطلاحات گاه‌شماری)

شبی را گویند که ترسایان به طلب عیسی گردهم آیند

(از التفهیم ص ۲۵۱)

ماء متغیر ـ (اصطلاح‌فقهی) رجوع به ماء جاری و کر شود.

ماء قراح ـ (اصطلاح فقهی) آب خالص است

(از شرح لمعه ج۱ ص ۳۰)

ماء قلیل ـ (اصطلاح فقهی)

رجوع بماء شود.

ماضی ـ (اصطلاح ادبی) فعل‌ماضی فعلی است که دلالت بر انجام کاری در زمان گذشته کند و آنرا چهارده صیغه است و علامت آن تاء ساکنه است برای مفرد مؤنث و تاء مفتوحه برای مفرد مخاطب و مکسوره برای مفرد مخاطبه و مضمومه برای متکلم وحده است.

ماضی در پارسی بر پنج قسم است ۱ ماضی مطلق ۲ ماضی بعید ۳ ماضی قریب ٤ ماضی‌استمراری ٥ ماضی‌تشکیك و شش صیغه دارد، مفرد غایب، جمع غایب، مفرد حاضر، جمع حاضر، واحد متکلم، جمع متکلم. ماضی مطلق زمان گذشته را بطور مطلق بیان میکند «دیشب خوب خوابیدم» ماضی استمراری برواقع شدن کاری در گذشته بطور همیشگی دلالت دارد «خورده بودم» ماضی التزامی در مورد شك و تردید بکار میرود «شاید گفته باشد» ماضی نقلی که از گذشته بطور نقل حکایت کند ماضی قریب هم گویند.

(از دستورنامه ص ۸۰ ـ گلزار ص ۱۱)

مأکولات ـ (اصطلاح فقهی) در فقه اسلام اصولا همه اشیاء حلالند مگرآنچه حرمت آن ثابت شود.

مال ـ (اصطلاح فقهی) آنچه موجو باشد و طبع بدان مایل باشد منقول‌باشد یا غیر منقول و آنچه را منفعت عقلائی باشد

(از کشاف ص ۱۳۵۰)

مالیت تقدیری ـ (اصطلاح فقهی) و از قواعد فقه است

در کلیات حقوقی آمده است:

مالیت مال یافعلی است ویا تقدیری

مالیت فعلی، نسبت باموالی است که تحت استیلاء شخص در آمده باشد و تقدیری نسبت باموالی است که‌تحت‌سلطهٔ کسی در نیامده و استیلائی نسبت بآنها حاصل نشده باشد مثل ماهی در دریا و پرندگان در هوا و معادن زیر زمین. وقتی ماهی یا پرندهٔ صید شد و یامعدنی استخراج گردید مالیت آن فعلی خواهد بود و مادامی که بدست نیامده و استیلاء

نسبت بآنها حاصل نشده، ملاك ماليت كه عبارت‌از حاجت و منفعت باشد در آنها موجود است و باین لحاظ از آن، بمال تقدیری تعبیر میشو .

(کلیات ص ٦٧)

مالیت مبیع ـ (اصطلاح قواعد فقه) در کلیات حقوقی آمده است:

مبیع باید شرعاً مالیت داشته باشد و مالیت عرفی کافی نیست و لذا بیع خمر و اصنام و اعیان نجسه و اعیان محرمه مثل آلات لهو و قمار و امثال‌آنها جائز نیست.

مالیت نداشتن چیزی یاازجهت‌حرمت و نفیس بودن آن چیز است مثل انسان و مساجد و امثال آنها یا از جهت خست و پستی آن چیز است مثل قاذورات و حشرات و امثال آنها، در صورتی که منافع عقلانی منظور نباشد والا معامله آنها منعی نخواهد داشت.

(کلیات ص ۸۰)

مأموربه ـ (اصطلاح اصولی) رجوع بامر شود.

مانع ـ (اصطلاح اصولی) و مانع امری است که از وجود آن عدم لازم آید ولکن از عدمش وجودی لازم نیاید بذاته و یا از عدم آن وجود یا عدم لازم نیاید بذاته مانند مسافرت که مانع روزه‌گرفتن و تمامیت نماز است. مانع بر سه قسم است ۱ آنچه مانع است ابتداء و استدامة مانند رضاع که مانع است از نکاح ابتدائی و مبطل است مر نکاح قبلی را ۲ آنچه مانع است در ابتداء نه استدامة مانند عده که مانع نکاح است در ابتداء مگر برای صاحب عده و مانع استدامت نکاح نیست چنانکه اگر حلیله شخص وطی به شبهه شود موجب قطع نکاح او نیست ۳ آنچه مردد است مانند احرام نسبت به ملکیت صید که ناشی از آن باشد که سبب آن در حال احرام عارض شود و از قسم دوم است احرام که مانع ابتداء نکاح است نه استدامهٔ آن

(از قواعد ص ۲۱، ۸۸، ۱٤۱، ۱۵، ۲٤، ۱۰۳ ـ موافقات ج۱ ص ۲٦۵)

در کلیات حقوقی آمده است:

مانع عبارت است از چیزیکه مقتضی را از تأثیر باز دارد ـ بنابراین معارضه بین مقتضی و مانع وجود ندارد.

بلی ممکن است دو چیز مزاحم یکدیگر باشند در اینصورت هر کدام بر دیگری رجحان داشته باشد مانع‌آن خواهد بو .

(کلیات حقوقی ص ۸)

مانع شرعی ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل **مانع عقلی است**

مانی ـ (ملل و نحل) حکیم معروف است که خود را پیامبر دانست. شخصیت او مقرون بداستانها و افسانه‌ها است و دربارهٔ او داستانها گفته‌اند که هیچکدام محقق نشده است.

گویند مانی حکیم از شاگردان قارون نامی است، وی مدعی نبوت شد، باصول مذاهب مجوس، نصاری و ثنویت آشنائی داشت، کتابی برای شاپور بن اردشیر نوشت و آنرا شاپور قان نامید، وی در آن کتاب گوید: حکمت و دانش را خداوند در عصری از اعصار بوسیله یکی از

پیامبران برای بندگان خود فرو فرستاد و همین طور در سرزمین هند نیز بوسیله یکی از پیامبرانش حکمت را فرستاد و همین طور میبود تا عصر حضرت زردشت که بدست وی رسید و در سرزمین ایران پراکنده شد و در عصری بدست حضرت عیسی رسید و به سرزمین مغرب رفت و می‌گوید: در این عصر بدست من رسید در سرزمین بابل.

وی کتاب دیگری دارد بنام انجیل که بترتیب حروف ابجد نوشته شده است در آنجا خود را فار قلیط نامیده است همان فار قلیطی که حضرت عیسی وعدهٔ آمدن آنرا داده بود، وی خود را خاتم‌الانبیا میداند.

ذبح حیوانات را حرام میداند، قوانین خاصی بنا نهاده است که صدیقون یعنی ابرار مانوی و زهاد آنها همه را مراعات کردندی، اصول اخلاقیات او قلع و قمع حرص و شهوت و آز است و اعراض از دنیا، روزه داشتن، و آنان را روا نبود که بیش از روزی یکروز نگه دارند و پوشش یكسال، تعاون وکمك ومساوات ازاصول اخلاقی آنها است.

گویند خود مانی در دهی از دهات بابل بدنیا آمد در سال ۵۲۷ تاریخ اسکندر.

کتابهای وی عبارتند از شاپورقان، انجیل، کنزالاحیاء، سفرالجبابره، سفر-الاسفار و مقالات بسیاری دیگر

(از آثارالباقیه ص ۲۰۶، ۲۰۸)

ابوریحان دربارهٔ او سخن گفته است و گوید زکریای رازی در فلسفه تحت تأثیر مانی بوده است و او را منحرف میداند.

مانویه ـ از اصطلاحات ملل و نحل است. اصحاب مانی حکیم معروف را گویند که در زمان شاپور ظهور کرد و بهرام شاه او را بکشت، وی نبوت موسی را قبول نداشت.

این شخص نخست مجوس بود لکن در مآخذی آمده است که از شاگردان عیسی پیامبر بوده است برای مزید اطلاع رجوع شود بمانی و دین او.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۲۰)

مأول ـ (اصطلاح اصولی) لفظ را گوینه که بر معنی مرجوح خود حمل شود بقرائن عقلی یا نقلی رجوع به نص شود

(از درایه ص ۷، ۵۷ ـ قوانین ص ۸ ۳۴۵) مانند یدالله فوق ایدیهم که در قدرت بکار رود.

ماولا شبه‌بلیس ـ (اصطلاح ادبی) دو کلمهٔ ما و لاء شبه بلیس عمل لیس یعنی افعال ناقصه را دارند که رفع باسم و نصب به خبر باشد مانند (ماهن امهاتهم) و گفته شده است که «لات» هم عمل لیس کند مانند «ولات‌حین، حین مناص» و همین طور «ان» مکسوره مانند «ان هو مستولیاً علی احد»

(از سیوطی ص ۵۸ ـ از الهدایه ص ۱۸۸) رجوع بلات شود

ماه ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) نیری که شب‌ها روشنی آن آشکار شود و نور خود را از خور بگیرد

ابوریحان در تعریف آن گوید:

ماه دو گونه است. یکی طبیعی، و یکی اصطلاحی چنانك مردمان یك با دیگر نهاده‌اند. اما طبیعی آنستکه قمر بعدی

دارد از آفتاب سوی مشرق یا سوی مغرب. وز آنجا برود تا بهمان بعد بدان جهت بازآید تمام شده باشد. ولکن شکلهای نور اندر قمر ماندهٔ بعدهای او بود از آفتاب. پس ماه آنستکه قمر بدو کرانهٔ او بیکی شکل بود از نور و یکی جهت از آفتاب. و بدین مدت هم برین حال سوم بار نبود. و مردمان بعادت از این شکلها ماه نو گزیدند باستعمال. زیرا که همچون آغاز است دیگر اشکالها را. وزوی تا بهمچون اوی بشکل و بنهاد بیست و نه روز است و نیم روز و چیرگی اندك بر آن زیادت و چون نیمهٔ روز بکار بردن میان روزهای تمام دشخوار بود، جملهٔ دو ماه پنجاه و نه روز شمردند. یکی از این دو ماه سی روز و دیگر بیست و نه روز. و این تقدیر بحسب رفتن میانه است هم آن قمر و هم آن شمس. و اما برفتن مختلف چون ماه را بدیدار چشم داری، بود که دو ماه پیوسته یا سه ماه، تمام‌تمام آید یا کم. و اما ماه اصطلاحی آنستکه دوازده یك باشد از سال طبیعی یا از آنچ بدو نزدیك است.

ماههای اقوام ـ (اصطلاح نجومی و گاه‌شماری) ماههای جهودان با ماههای عرب راست‌اند ومیانشان خلاف نیوفتد مگر یك روز گاه گاه از بهر حالهای که اندر کیش جهود اند و لکن همیشه یك نام از آن ماهها با یکی نام از این ماهها موافق و بهم نباشند. زیرا که از آن ایشان کبیسه کرده آید و آن مسلمانان نه.

و اما ماههای هندوان با ماههای مسلمانان وآن جهودان راست اوفتد وآغاز با جهودان نزدیکتر افتد. ازیراك حساب از وقت اجتماع گیرند.

و اما موافقت نام با نام ماه هندوی با ماه مسلمانان، دو سال و سه سال‌بیکجای آید. چون ادماسه کنند مخالف شود و بار دیگر بیکجای آید دو سه سال تا بادماسهٔ دیگر مخالف شود و همچنین.

پس ماههای هندوان با ماههای مسلمانان بریك حال نیایند. ولکن با ماههای جهودان باغلب موافق باشند نام با نام. و گاه گاه خلاف کنند، که کبیسهٔ هر دو گروه بیك سال نیفتد یا بماهی بعینه. و آنگاه از پس از آن، از مخالفت بموافقت باز آیند.

و اما ماهها‌ء سریانیان با ماهها‌ء رومیان موافقند هم بعدد روزگار و هم نام با نام، ولکن خلاف بسر سال است، که رومیان او را از کانون الاخر همی گیرند.

و اما ماهها‌ء قبطیان آغاز سر سال ایشان باول دیماه پارسیان یکی است و هر ماهی با ماهی از آن هر دوان تا بآخر آبانماه، آنگه از پس مخالف شوند از قبل مخالفی جایگاه پنج روز افزونی، آنك از آبانماه نه‌اند چنانك عامه پندارند. ولکن از پس او نهاده است، زیرا که نوبت آخرین بهیزکها که پارسیان کردند آبانماه را بود. و این پنج روز دزدیده که آنرا نیز اندرگاه خوانند ا زپس آبانماه نهادند تا نشانی باشد آنماه را که دوباره کرده آمد. و این عادت ایشان بوده است بهر ماهی که او را نوبت بهیزك بودی،که این مسترقه ای دزدیده بآخر او نهادندی.

و اما ماههای سغدیان و اینان مغان ماوراءالنهراند، آغاز سالشان و آن ماه

اول ایشان از ششم روز فروردینماه است. و آنکه پیوسته بر نظام خویش روند تا بآخر سال.

سال ایشان دوگونه است، یکی بسیطا بعبری ای بسیطه. و دیگرعبورا ای‌کبیسه. و هر یکی ازین هر دو گونه سه قسم شود. نخستین حسارین ای ناقصه و کم، و این آنستکه اندرو هریکی از ماه مرحشون و کسلیو کم باشد بیست و نه روز. و دوم شلامیم ای تمام. وگر او را زاید نام کردندی خوبتر بودی. و این آنست که اندرو هریکی از این دو ماه که گفتیم تمام باشد سی روز. و سوم کسدران ای معتدله بر حال خویش. و این آنستکه این دو ماه اندرو بر آن اندازه بود که در جدول نهادیم، مرحشون کم و کسلیو تمام. و این شرطها از آن لازم همیشود که روا ندارند سر سال را که بروز یکشنبه یا چهارشنبه یا آدینه آید و هیچ ماه دیگر تا از نهاد خویش نگردد.

هندوان روز را ببسیار اندازه‌های مختلف دارند. وزآن یکی سورمان ای اندازهٔ آفتابی. و معنی روز آفتاب یکپاره از سیصد و شصت و شش پاره از سال آفتاب. و دیگر چندرمان ای اندازهٔ قمری. و معنی روز قمری که او را تت خوانند یکپاره از سیصد و شصت پاره از سال قمری. وسیوم نکشترمان ای اندازهٔمنازلی. و معنی روز منازلی آنمدت است که قمر بدو یك منزل ببرد از منازلهاء خود بیست و هفت. وچهارم سابن‌مان ای‌اندازهٔ طلوعی ومعنی روزطلوعی آنك‌ازبرآمدن آفتاب‌تابرآمدن‌اودیگرباره. واینروزمحسوس است و زینجهت او را نیز روز مردمان خوانند. وهر که شمسی و قمری دانست، او راپیداست‌که روز شمسی افزونتر است از روز طلوعی. و روز قمری کمتر از روز طلوعی. و آنچ پیشتر گفتیم از ماه قمری که بیست و نه روز است بروزهای طلوعی است. و آنچ اندر جدول نهادیم ماهمهای هندوان را، آن‌بروزهای‌قمری‌است زیرا که هر یکی پاره‌ایست از سی پاره میان دو اجتماع میانه.

هندوان هر روزی را نامی دارند و خداوندان فرشتگان که آنرا دیو خوانند. و همچنان نیز سغدیان و خوارزمیان و مانندهٔ ایشان نامها دارند هر روزیرا از ماه، ولکن سخت مشهور نه‌اند و زود تباه شود بنسخت کردن بی تیمار، و بدین مشهوری که روزگار هفته است میان جهانیان و برخاستن خلاف از میان ایشان اندرو. و پارسیان بکار نداشتند ولکن روزها را نامها داشتند اندر ماه و همی گفتند از بهر تسبیح که این نامهای ایزد و فرشتگان‌اند.

آنکه مردمان لغت تازی مانندگی را هر شبی از شبهای ماه تازی نامها بیرون آوردند. و عرب بادیه از آن یاد نکردند مگر اندکی. و تکلف و سردی اندر آن سخت پیداست.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۳۰، ۲۳۵)

ماه روی ــ (اصطلاح ذوقی) ماه روی مظهر تجلیات را گویند در ماده اعم از آنکه در حال بیخودی باشد و یا هشیاری و تجلیات صوریرا که سالك بر کیفیت آن

اطلاع پیدا کند.
(کشاف ص ۱۶۵۲)

و تجلیات انوار الهی است که دائم است و معشوق زیبا روی را گویند.

جامی گوید:

دو هفته شد که ندیدم مه دوهفتهٔ خودرا
کجا روم بکه گویم غم نهفتهٔ خود را
دراز خواب خوش‌ای بخت بدمگر که‌گشایم
بروی همچو مهش چشم خفته خود را
خدایرا مکن ای باغبان مضایقه چندان
که یك نظاره‌کنم باغ نوشکفتهٔ خود را
مریز اشك من ای‌چشم خون‌گرفته‌که خواهم
کنم نثار رهش این درنه سفته خود را

ماه صیام ـ (اصطلاح عرفانی) مرحله ریاضت را گویند:

حافظ وید:

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت
در ده قدح‌که موسم ناموس‌ونام رفت
وقت عزیز رفت، بیا تا قضا کنیم
عمری که بی‌حضور صراحی‌وجام‌رفت
مستم‌کن آن‌چنان که ندانم ز بیخودی
در عرصهٔ خیال که آمد کدام رفت

ماهو ـ (اصطلاح منطقی) سئوال بواسطهٔ کلمهٔ ماهو از ذات و حقیقت و ماهیت شئی میشود چنانکه گویند «الانسان ما هو» و یا «الحیوان ما هو» که پاسخ آن ذاتیات است چنانکه در پاسخ سئوال اول باید گفته شود انسان حیوانی است ناطق و در پاسخ سئوال دوم گفته شود جسمی است نامی حساس متحرك بالاراده.

(از شفا ج ۲ ص ۵۸۲ ـ تفسیر ص ۸۳۰، ۱۸۵).

ماهی ـ (اصطلاح ذوقی) عبارت از عارف کامل است که مستغرق در بحر معرفتست.

مولوی گوید:

این جهان دریاست تن ماهی و روح
یونس محجوب از نور صبوح
گر مسبح باشد از ماهی رسید
ورنه در وی هضم گشت و ناپدید

ماهیات ـ (اصطلاح‌فلسفی) ماهیات‌از نظر عرفا عبارت از وجودات خاصهٔ علمیه‌اند زیرا که آنها در خارج ثابت نبوده بنحویکه منفك از وجود خارجی باشند تا لازم آید واسطهٔ میان موجود و معدوم باشد.

و ثبوت آنها منفك از وجود خارجی در موطن عقل است که عبارت از صور فائضهٔ از حق باشد و ثابت در علم حق‌اند و علم او وجود اوست زیرا علم او ذات اوست و اگر ماهیات غیر از وجودات متعینه در علم حق باشند ذات او محل امور متکثره خواهد بود و این امر محال است.

(از شرح قیصری ص ۲۰)

ماهیات جعلیه ـ (اصطلاح فقهی) و اموری است که مجعول شارع است مانند صلواة، صوم و سایر عقود که ماهیات جعلیه‌اند و اطلاق بر فاسد آنها نمیشود.

(از قوانین الاصول ص ۴۷ و قواعد ص ۷)

ماهیت ـ (اصطلاح‌فلسفی) کلمهٔ‌ماهیت در اصل ماهویت بوده است «یاء» آن «یاء» نسبت و «تاء» آن «تاء» مصدریه است و «واو» قلب بیاء و «یاء» در «یاء» ادغام شده است و هاء آن مکسور گردیده است.

و بعضی گویند: ماهیت مشتق از

«ماهو» است.

و گفته شده است که مرکب از «ما» استفهامیه و «یاء» نسبت و «تاء» مصدریه است و همزهٔ زائد بعد از الف تبدیل به هاء شده است و گاه بجای ماهیت مائیت گفته شده است.

(از دستور ج ۳ ص ۱۹۰).

و بالاخره «الماهیة ما به یجاب عن السئوال بماهو کما ان‌الکمیة ما به یجاب عن السئوال بکم هو».

در هر حال ماهیت نزد حکما عبارت از پرسش بماهو است وچیزی‌است که درپاسخ سئوال به «ما» حقیقة گفته میشود که پرسش از گوهر اشیاء است و بنابراین اطلاق بر حقیقت شئی میگردد و آنچه شیئیت شئی بدانست ماهیت میگویند.

ماهیت هم بر حقیقت کلی و هم بر حقیقت جزئی اطلاق شده است.

قطب‌الدین گوید: هرچیزی را حقیقتی هست که آن چیز بآن حقیقت آن چیز است و آن بحقیقت مغایر ماعدای او باشد خواه لازم باشد خواه مفارق و مثال آن انسانیت است مثلا چه انسانیت از آنروی انسانیت استکه درمفهوم‌اوداخل‌نشود وجودوعدم و وحدت و کثرت و عموم و خصوص الی غیر ذلك من‌الاعتبارات چه اگر وجود خارجی مثلا در مفهوم او داخل بودی انسانیتی‌که‌تنها درذهن‌موجودبودی‌انسان نبودی و اگر عدم درو داخل بودی انسانیت موجود در خارج انسانیت نبودی بلکه انسانیت از آنروی که انسانیت است فحسب نیست مگر...

(از درة‌التاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۰)

و در تحت عنوان کلمهٔ اصالت وجود بیان شد، که پیروان اصالت وجود گویند آنچه متحقق در خارج است وجود است و ماهیات اعتباری هستند و بالعکس رجوع شود به اصالت وجود

(از اسفار ج ۳ ص ۱۴۹ – شرح منظومه ص ۹۲ – ش ص ۱۲۷ – اسفار ج ۱ ص ۴۵).

شیخ شهاب‌الدین گوید:

هر ماهیتی و حقیقتی یا بسیط است و آن چیزی است که هرگاه در خرد و عقل حاصل شود و آید آنرا جزئی نباشد و یا بسیط نیست و آن چیزی است که و را در عقل اجزائی باشد مانند حیوان که پیوسته از دو جزء بود یکی جسم و دیگر آنچه زندگی او را موجب شده است. که نفس حیوانیه باشد.

جزء نخست جزء «عام» باشد یعنی هر گاه جسم با حیوان در ذهن نگریسته شود جسم عامتر از حیوان باشد و حیوان با سنجش بدان «منحط» باشد و دومین جزء همان جزء ویژه است که تنها آن حیوان میباشد و هر معنایی که ویژهٔ چیزی است روا باشد که با آن برابر باشد مانند استعداد «نطق» که انسان راست. و روا باشد که خاص‌تر از آن چیز باشد مانند «رجولیت» مرانسان را.

و حقیقت را گاه عوارض مفارقهٔ باشد که جدائی را شاید مانند «ضحك» بالفعل برای انسان و گاه او را عوارض باشد لازم و جدا ناشدنی.

عوارض جدا ناشدنی عوارضی است

که نسبت بذات و حقیقت آن واجب باشد مانند نسبت زوایای سه‌گانه که مثلث راست. که جدا کردن و گرفتن سویهای سه‌گانه از شکل سه سوی «مثلث» درو هم محال باشد و چنین نیست که کسی به خواست و اراده خود مثلث را صاحب سه سوی کرده باشد زیرا اگر چنین می‌بود لازم میامد که زوایای سه‌گانه را هم بتوان بآن پیوند و اتصال داد و هم بتوان از آن جدا کرد و گرفت و لازم آید که مثلثی بدون زوایای سه‌گانه تحقق یابد و این امر محال خواهد بود

(رجوع شود به شرح قطب ص ٤٤)

پاره از ترکیبات در معنی فلسفی

ماهیة بسیطه ـ آنچه از اشیاء متخالفه ترکیب نیافته باشد ماهیة بسیطه گویند.

قطب‌الدین گوید: ماهیت اگر ملتئم نباشد از اموریکه متخالف باشند بحقیقت آنرا ماهیة بسیطه گویند و الا مرکبه . «در اینجا منظور از ماهیت حقیقت شئی نیست».

(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۵) .

ماهیت من‌حیث هی ـ یعنی ماهیت باعتبار نفس و ذات خود بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی و بدون لحاظ عوارض و حالات اومانندکثرت، وحدت‌و غیره، چنین امری «لیست الاهی» یعنی نه موجود است و نه معدوم و در حکم وجود لا بشرط و بلکه عین وجود لا بشرط است که «یجتمع مع ألف شرط» و آن بقید وجود ذهنی به شرط شئی است و با قید بوجود خارجی نیز بشرط شئی‌است‌و باقیدعدم وجودذهنی یا خارجی بشرط لا است و بالجمله هر شئی از اشیاء اگر خود لحاظ شود فی‌ذاته بدون توجه بعوارض و ضمائم و حالات و خصوصیات وجودی، مکانی زمانی، امور ذاتی، عرضی وغیره بااین‌اعتبار «لابشرط» گویند واگر با یکی یا چند تا از عوارض و قیود و اضافاتش لحاظ و اعتبار و یا مورد حکمی قرار گیرد «ماهیت مخلوطه» و یا «بشرط شئی» گویند. و اگر با قید عدم یکی یا تمام قیود و ضمائم لحاظ شده و یا مورد حکمی قرار گیرد ماهیت «بشرط لا» گویند.

ماهیت لا بشرط را ماهیت مجرده و مطلقه هم گویند

(از اسفار ج ۳ ص ۱۵۰، ج ۱ ص ۱٤۱ ـ شرح منظومه ص ۸۸ و ۹۰).

ماهیت بشرط شئی
ماهیت بشرط لا
ماهیت لا بشرط
ماهیت مجرده
ماهیت مخلوطه
ماهیت مطلقه

ماهیت بشرط شئی در مقابل ماهیت بشرط لا است و ماهیت بشرط لا یعنی ماهیتی که با قید عدم چیزی با وی لحاظ شود. ماهیت بشرط شئی را ماهیت مخلوطه گویند و آن در صورتی است که با قید و شرطی لحاظ و یا مورد حکمی قرار گیرد و ماهیت لا بشرط ماهیتی است که هیچ قید و شرطی نه وجوداً و نه عدماً در آن لحاظ نشود که آنرا ماهیت مطلقه و مجرده هم گویند و ماهیت من حیث هی هم نامند.

رجوع بماهیت من حیث هی شود.

ماهیت واجب انیت اواست ـ کسانیکه قائل باصالت ماهیت میباشند چون باتوجه باین قاعده که «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» باشکال برخورده‌اند که چگونه ممکن است ذات حق هم که موجود است مرکب باشد درحال‌که آن‌موجودبسیط الذات است از این جهت‌گفته‌اندکه ماهیت خدا عین وجود او است البته این مسئله از نظر اصالت وجودیان بطرز خاصی حل شده است.

(دانشنامه بخش الهیات ص ۷٦).

مایعات نجسه ـ (اصطلاح فقهی) مانند شراب. . . در مقابل مایعات متنجسه که بواسطه ملاقی شدن با نجاسات نجس شود.

مایل ـ (اصطلاح هیوی) فلك مایل فلکی بود متوازی السطحین در جوف فلك ممثل قمر بطوریکه سطح محدب آن مماس با سطح مقعر ممثل ست و سطح مقعر آن مماس عالم کون و فساد است.

این فلك با ممثل متحدالمرکزند لکن منطقهٔ هریك مقاطع آن دیگر بود بر دو نقطهٔ‌که‌عقدتین‌گویند و فلك ممثل را در قمر فلك جوزهر گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

مایل الاوتاد ـ (اصطلاح‌نجومی)رجوع باوتاد شود

مایل ناظر ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) برحسب اعتبار کردن هشت خانهٔ طالع که سوای اوتاد اربعه بود گفته‌اند که ازهشت خانهٔ طالع دو خانهٔ قوی است که مایل ناظر خوانند که بیت یازده و پنج بود و دو خانه ضعیف‌اند که زایل و ساقط خوانند که‌بیت‌دوازده‌وشش بودودوخانه‌از وجهی قوی بود و از وجهی ضعیف که زایل ناظر خوانند مانند بیت نهم و سوم وهمهٔ‌اینها در باب خود معلوم گردد.

(از بیست باب ملامظفر)

مباح ـ (اصطلاح فقهی) بی‌حکمی است و مقابل مندوب، مکروه، حلال، حرام و واجب است و امری است که فعل و ترك آن متساوی الطرفین باشد

(از موافقات ج ۱ ص ۱۰۹ ـ ج ۳ ص ۱۸۹).

مباحات عمومی ـ (اصطلاح فقهی) **آنچه برای همه استفادهٔ از آن رواست مانند** آبهای رودها و اراضی جنگل‌ها و

در کلیات حقوقی آمده است:

شکار از جمله مباحات است وکسیکه آنرا حیازت کند مالك آن خواهد شد شروط حلیت گوشت‌شکار بقرارذیل است:

۱ـ آنکه حلال گوشت باشد مثل آهو و بز کوهی. اما حیوانات حرام گوشتی که قابل تذکیه باشند مثل خرگوش و روباه و امثال آنها درصورتیکه تذکیه شده باشند استعمال پوستشان در غیر نماز خالی از اشکال است.

۲ـ تسمیه باینکه‌صیاد درموقع ارسال سگ شکاری بدنبال شکار یا رها کردن تیر نام خداوند را بزبان آورد. پس اگر عمداً در آن هنگام نام خدا را نبرده باشد شکار حرام خواهد بود اما اگر ترك آن از روی فراموشی بوده موجب حرمت نخواهد شد.

۳ـ شکار کننده متدین بدین اسلام باشد.

۴ـ وقتی شکار باصابت تیر هلاکتش مستند بحد و برندگی آن باشد نه ثقل و سنگینی آن. و بر فرض قصور دلالت لفظی بر کفایت یا عدم کفایت هلاکت مستند بساچمه و فشنگ مرجع اصل عملی است.

۵ـ شکار در حالیکه دارای حیات استقراری است از نظر غائب نشده باشد پس اگر بعد از غیبت آنرا بیابند و معلوم نشود که هلاکتش مستند بتیری است که باو اصابت کرده یا جهت دیگری داشته خوردن گوشت آن حلال نخواهد بود.

۶ـ هلاکتش مستند بسگ شکاری یا اصابت تیر باشد پس‌اگر تیر به‌آن اصابت کرده و از بلندی افتاده باشد یا پس از اصابت تیر در آب افتاده و غرق شده باشد خوردن گوشت آن حرام است.

۷ـ حیوان مملوك نباشد پس اگر آثار ملکیت در آن مشاهده شود مثل اینکه طوقی در گردنش باشد نه صید آن حلال است و نه خوردنش.

۸ـ وجود قصد است، پس اگر شخص بدون قصد شکار، تیری انداخت و به شکار اصابت نمود بدون تذکیه حلال نخواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۶، ۲۰۷)

دیگر اینکه:

آب و گیاهانیکه در اراضی بلاصاحب روئیده شده باشد از مباحات محسوب بوده و تا وقتیکه تحت حیازت قرار نگرفته‌اند هرکس حق دارد از آنها منتفع گردد.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۴)

مبادلة ـ (اصطلاح فقهی) انواع معاملات است.

مبادلة الرأسین ـ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء آنست که دو لفظ متجانس در کلام آرند که در اولین حروف مختلف باشند چون «سلام و کلام و سلامت و ملامت»

(از کشاف ص ۱۶۲).

مبادی ـ (اصطلاح فلسفی) مبادی جمع مبدء است و مبادی اشیاء ابتداء و علل اولیه اشیاءاند. مبادی اجسام عناصر اربعه‌اند و... و مبادی کون و فساد ماده و صورت است

(تهافت التهافت ص ۱۴۵ ـ تفسیر مابعد ص ۷۳).

و از نظر عرفا عبارت از اموری است که سالك در مبدء سیر خود باید رعایت کند مانند صوم و صلوة و غیره و بالاخره آداب شرعی است که مبتدیان سلوك ناگزیر از رعایت آن میباشند.

فارابی گوید: مبادی وجود چهار بود. ماذا، بماذا، کیف وجودالشیی وعماذا. رجوع به تحصیل السعادة ص ۵

مبادی اربعه ـ (اصطلاح فلسفی) مبادی اربعه هم اطلاق بر عناصر اربعه میشود و هم بر علل اربعه (ماده، صورت، فاعل و غایت) میشود

(از شفا ج ۲ ص ۵۳۵).

مبادی افعال ـ (اصطلاح فلسفی) کلیهٔ افعال اختیاری که از انسان صادر میشود مسبوق بمقدمات و مبادی چند است که آنها را مبادی عامهٔ افعال مینامند وعبارتند از تصور فعل، اعتقاد بنفع و ضرر آن، شوق، اجماع یعنی ارادهٔ جازم و قوت محرکهٔ عضلات.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۵ ـ ج ۲ ص ۳۸).

مبادی انسان ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی انسان اخلاط اربعه است که با حیوان مشترك است و دیگر روح، قلب، نفس و حیات است و دیگر کبد، دماغ، و ... است

(از رسائل صدرا ص ۳۰٦).

مبادی تصدیقیه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی تصدیقیه تصدیقات بدیهی است که موجب توصل و کشف تصدیقات مجهول است مبادی تصوریه هر علمی عبارت از حدود موضوعات و اجزاء و جزئیات و اعراض ذاتیه آن علم است‌مبادی تصدیقی یا بینة‌الثبوت‌اند علوم متعارفه مینامند و یا بینة الثبوت نمیباشند و در این صورت یا از روی حسن گمان بمعلم مورد تصدیق متعلم واقع میشوند اصول موضوعه نامند و اگر با انکار و شك تلقی شود مصادرات نامند.

شیخ گوید: مبادی تصوریه عبارت از اموری هستند که تصور مسائل هر علمی بسته بآنها است و مبادی تصدیقیه عبارت از مسائلی است که تصدیق بآنها بدیهی بوده و در اثبات مسائل علم بکار برده میشوند، مانند تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارفه و مصادرات و قضایای اولیه بدیهی مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو و غیره

حاجی گوید: آن قسمت از مبادی که بدیهی میباشند قابل انکار نیست و علوم متعارفه گویند و اگر متعلم با آنکه خود قبول ندارد معذلك با عناد تلقی کنند مصادرات گویند. و هرگاه اموری باشدکه بطور اصل مسلم قبول شود تا مسائل دیگر که مترتب بر آنها است درست آید اصول موضوعه گویند، و در مورد مبادی تصوریه و تصدیقیه گوید:

«فالمبادی التصوریه هی‌الحدود والرسوم والتصدیقیه هی‌القضایا المؤلفة منها الاقیسة و غیرها والمبادی الخاصه فی‌التصورات مثل الفصول والخواص و العامة المأخوذة فی‌التعریفات والمبادی التصدیقیة الخاصة مثل قضایا مخصوصة لها».

(از شرح منظومة‌اللئالی ص ۹ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص٦ ـ ج ۲ ص ۲۹۱ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۵۵، ۳۰٦).

پارهٔ دیگر از ترکیبات دیگر

مبادی تصوریه ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) رجوع شود به مبادی تصدیقیه.

مبادی خارجی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی خارجی علت فاعلی و غائی است که خارج از ذات اشیاء و معلول خودند

(از شفا ج ۱ ص ۸).

مبادی داخلی ـ (اصطلاح فلسفی)مراد از مبادی داخلی علت صوری و مادی میباشد که مقوم اشیاء و معلولات‌اند

(از شفا ج ۱ ص ٦) .

مبادی طبیعی ـ (اصطلاح فلسفی)مراد از مبادی طبیعی علل اربعه و گاه عناصر اربعه‌اند

(از اسفار ج ۲ ص ۱۳۲، ۱۹۹).

مبادی عالیه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی عالیه عقول مجردهٔ طولیه ونفوس

کلیه و عقول عرضیه‌اند بترتیب که مبادی مفارقه هم نامیده‌اند

(اسفار ج ۱ ص ٦۱ - شفا ج ۲ ص ٦۱۲).

مبادی عامه - (اصطلاح فلسفی) مراد همان مبادی افعال است.

رجوع شود به مبادی افعال.

مبادی عقلیه - (اصطلاح فلسفی) مراد عقول مجرده‌اند

(از رسائل صدرا ص ۱٥٦).

مبادی علوم - (اصطلاح فلسفی و منطقی) مبادی علم قضایائی بود که براهین آن‌علم مؤلف‌ازآن قضایا باشد و در آن‌علم بآن قضایا برهان نگویند یا ازجهت‌وضوح و یا از جهت آنکه قضایا مسائل علمی دیگر بود عالیتر یا نازلتر از آن درمرتبت

(از اساس‌الاقتباس ص ۳۹۳).

مبادی علم را مقدمات موضوعه خوانند و آن یا بنفس خود بین بود یا نبود و اول از اولیات و مجربات و امثال آن‌باشد که اصول متعارفه و قضایائی که قبول آنها واجب است نامند و مبادی علم مطلق ازین صنف بود و دوم آنچه بنفسه بین نبود یا چنان بود که نفس متعلم در بدایت بآسانی آنرا اعتقاد کند اعتقاد ظنی یا تقلیدی یاچنان نبود اول را اصول‌موضوعه خوانند و دوم را مصادرات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳۹٥).

مبادی قریبه - (اصطلاح فلسفی، منطقی) مراد هیولی و صورت است که‌جزء مقوم شئی‌اند

(شفا ج ۱ ص ۲۲).

مبادی قیاس برهانی - (اصطلاح فلسفی، منطقی) مبادی قیاس برهانی عبارت‌اندازمحسوسات، مجربات متواترات، اولیات، حدسیات و فطریات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤٥).

مبادی قیاس جدلی - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی جدل عبارتند از مشهورات، مسلمات که وضعیات خوانند مصادرات و اصول موضوعه و مقبولات خصم.

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٦۷).

مبادی‌قیاس خطابی - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی خطابه عبارتنداز‌مشهورات، مظنونات و مقبولات عامه

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤۸).

مبادی قیاس شعری - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی شعر عبارت است ازمخیلات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤۸).

مبادی قیاس‌مغالطی - (اصطلاح‌فلسفی منطقی) مبادی مغالطه عبارتند ازوهمیات، مشبهات و مشهوریات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤٦).

مبادی مفارقة - (اصطلاح فلسفی، منطقی) رجوع بمبادی عقلیه (و تهافت التهافت ص ۱۸) شود.

مبارات - (اصطلاح فقهی) و اصل آن مفارقت بود که مانند خلع است در شرایط و احکام و امتیاز آن با خلع اولا، در مبارات کراهت از دو طرف است بنابراین در خلع زن باید بذل کند و در مبارات زن تنها باید مهر خود را بذل‌کند چون اختلاف دوطرفی است و ثانیاً در مبارات بعد از صیغه مبارات بلافاصله طلاق هم جاری میشود و صیغه مبارات «بارأتك علی کذا فانت طالق» است

(از کشاف ص ۱۲۱ ـ شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۸) رجوع به شرح لمعه شود.

واصلها المفارقة و هی کالخلع فی الشرائط والاحکام الاانها تترتب علی کراهیة کل من‌الزوجین و حیث کانت الکراهیة منهما فلایجوز له‌الزیادة فی الفدیة علی ما اعطاها من‌المهر بخلاف الخلع حیث کانت الکراهة منها فجازت الزیادة ولا بدفیها من‌الاتباع بالطلاق و لو قلنا فی‌الخلع لایجب اتباعه

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۸)

مبارکیه ـ (اصطلاح ملل و نحل)

پیروان این مذهب گویند محمدبن اسماعیل بلاعقب بود

(از مختصرالفرق ص ۵۹)

مباشرت ـ (اصطلاح فقهی) جماع با زنان را گویند و شامل مساحقه نیز میشود، درعلم کلام فعل صادر بلاواسطه است

(ازکشاف ص ۱۳۵)

و نیز مباشرت در معاملات و اعمال و حرکات اختیاری مکلفان است.

اختلاف است که آیا در معاملات مباشرت شرط است یا بواسطه توکیل و جز آن درست است.

در کلیات آمده است:

در عقد یا ایقاع شرط نیست بلکه می‌توان وکیل تعیین کرد.

پس هر کس خود بتواند معامله را واقع سازد می‌تواند برای واقع ساختن آن وکیل تعیین کند.

این قاعده در بعض موضوعات جاری نیست مثل یمین و نذر و ایلاء و ظهار.

فرض عکس قضیه نیز ممکن الوقوع است مثل وکالت محرم یعنی کسیکه درحال احرام است از محل برای عقد تزویج

(کلیات ٤٤)

مباشر و آمر ـ (اصطلاح فقهی)

اساس بحث این است که آیا مباشر مأمور مأخوذ باعمال خود است یا آمر یا هردو

در کلیات حقوقی آمده است:

بحکم‌عقل وشرع تبعات‌فعل‌ازقصاص و ضمان و عقوبت بر فاعل است و بر آمر چیزی نیست اگرچه احکام دیگری از جهت آمر بودنش بر او مترتب خواهد شد.

بلی گاه اتفاق می‌افتد تمام تبعات فعل بر آمر تحمیل شود، بطوریکه بر فاعل چیزی تعلق نگیرد و آن وقتی است که‌فاعل جاهل بوده و آمر او را گول زده باشد در اینصورت بحکم المغروریرجع علی من غره بر فا عل حرجی نیست.

و همچنین است وقتی فاعل دیوانه یا غیر بالغ باشد و دیگری او را واداربااتلاف مال غیر یا ارتکاب قتل کرده باشد که در اینصورت اگرچه بولی مراجعه میشود و لکن ولی هم حق دارد غرامت خود را از آمر مطالبه نماید.

در مورد اجتماع مباشر و سبب فعل بمباشر نسبت داده میشود مگر در جائی که سبب اقوی از مباشر باشد مثل دومورد ذیل:

۱ـ وقتی برحسب شهادت دونفر شاهد و حکم حاکم ولی دم یکی را بکشد، سپس آندو نفر از شهادت خود عدول کنند. ولی میتواند با رد نصف‌دیه، هر دو شاهد را بقتل رساند ولکن حق قتل فاعل را ندارد

زیرادرچنین‌صورتی‌سبب‌اقوی‌است‌ازمباشر.

۲ــ درجائیکه شخص دیگریرا وادار بسرقت کرده و او را در صورت مخالفت تهدید بقتل کرده باشد در اینصورت نیز ضمان بر آمر است برای اینکه آمر اقوی است از مباشر.

(کلیات حقوقی ۲۲، ۲۳)

مبالغه ــ (اصطلاح اهل بدیع) و از محسنات بدیعیه است و آن ادعای وصفی بود در نهایت بلوغ و رسائی و شدت از باب اغراق و زیاده روی در توصیف اگر مدعی عادة و عقلا ممکن باشد مبالغه است و اگر تنها عقلا ممکن باشد اغراق است و اگر ممکن نباشد غلو است

(از کشاف ۱۵۵).

مباینة ــ (اصطلاح منطقی) و تباین دو مفهوم است رجوع به فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

مبدء ــ اسم است از بدء و اطلاق بر سبب شود .

رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود.

مبتداء ــ (اصطلاح نحوی) و اسمی است مجرد از عوامل لفظیه که مسند الیه واقع شود و اصل در مبتداء آنست که مقدم باشد مانند «زید قائم» و معرفه باشد. چنانکه درمثال‌فوق وبالجمله‌مبتدا اسمی است که کلام بدان شروع میشود و خبر آن باشد که معنی بدان تمام شود مبتدا و خبر هردو مرفوعند مبتدا گاه وصف است مانند اسم فاعل و مفعول و بالجمله هروصفی‌که متکی باشد براستفهام یا نفی، درمبتداء وصفی اسم مرفوع که جانشین خبر است مانند «کیف جالس الزیدان و امضروب الزیدان» ولکن اگر ضمیر مستتر را رفع دهد مبتدا نخواهد بود مانند «قاعد» در «ما زید قائم و لا قاعد» و در مواردی که خبر مفرد باشد آن وصف خبر مقدم خواهد بود و مرفوع آن مبتداء موخر مانند «اقائم الزیدان ــ اقائم‌الزیدون» و خبر گاه مفرد است، گاه اسم است گاه فعل وجمله یا جملهٔ اسمیه است یا فعلیه یاظرف وجار ومجرور مانند «زیدقام ابوه» و «زید قائم ابوه» و «لباس التقوی ذلك خیر» در صورتیکه خبر جمله است باید مشتمل بر ضمیری باشد که عاید به مبتدا شود یا مشتمل بر امری دیگر باشد که خبر را بمبتداء مربوط کند.

(از سیوطی ص ۴۳، ۴۹ الهدایه ص ۱۷۸)

مبتدئة ــ (اصطلاح فقهی) و کسی است که برای اولین‌بار حیض شود و یا عادت معینی نداشته باشد اعم از آنکه اختلاف در وقت باشد یا عدد

مبتدی ــ (اصطلاح عرفانی) و مبتدی کسی است که بقوت عزم وارادهٔخود وارد در سلوك و طریق اهل‌الله و سائرین الی‌الله شده و کمر خدمت در میان بسته و آداب شریعت و احکام طریقت رامتحمل شده باشد.

مبدأ ــ (اصطلاح فلسفی) بر هر چه سبب گفته میشود مبدأ هم گویند وبرآنچه مبدأ حرکت است نیز مبدأ گفته‌اند و مبدأ اعلی بر چیزی گفته‌میشود که اولین مبدأ موجودات است و «المبدء ان‌لایکون

محتاجاً فی وجوده الی ماهوله مبدأ»
(از تفسیر ص ۱۰۰۲ ـ رسائل زکریای رازی ص ۳۳).

آنچه شئی از آن ابتدا شود ماندطرف راه مبدأ گویند.

آن که فصل زمان است مبدأ گویند. علت اولی را مبدأ گویند و صورت شئی رامبدأ او گویند.

(از تهافت التهافت ص ۲۲ ـ ۲۳ تفسیر مابعد ص ۳۳).

به غایت نیز مبدأ گویند.

(المعتبر ابوالبرکات ج۲ ص ۸).

مبدء ازلی ـ (اصطلاح عقلی) مراد ذات حق است و بقول کسانی که قائل به قدماء خمس‌اند آنها را مبادی ازلی می‌دانند.

(رجوع به تهافت‌التهافت ص ۲۰ شود).

مبدأ اعلی ـ (اصطلاح عقلی) مراد ذات حق است.

(رجوع به مبدأ و مبدأ اول شود).

مبدأ اول ـ (اصطلاح علوم عقلی) مراد از مبدأ اول بطور مطلق ذات حق تعالی است که‌مبدأ اعلی‌هم گویند «المبدأ الاول هومبدء لجمیع هذه المبادی فانه فاعل و صورة و غایة»

(تهافت التهافت ص ۲۳۲ و رجوع‌به ۳۶۳ ـ شفا ج۱ ص ۲۷۷ شود).

مبدأ قریب ـ (اصطلاح علوم عقلی) هر مبدأئی که با ذی‌المبدأ خود فاصلهٔ کمتری داشته باشد و وسائط کمتر باشد قریب است مثلا قوت عامله که محرک عضلات است برای صدور فعل مبدأقریب است و اجماع که ارادهٔ جازم باشدنسبت به شوق که میل مؤکد است قریب است و نسبت به قوهٔ عامله بعید است.

(از اسفار ج۱ ص ۱۷۳).

مبدأ کل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است که گاه از آن تعبیر به مبدأالمبادی و گاه خیر مطلق و گاه احد و گاه فکر مجرد شده است.

(از شرح حکمت اشراق ص ٤۰٤ و دستور ج۳ ص ۲۰۱ ـ سیر حکمت جلد اول ص ۷۸).

مبدأالمبادی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به مبدأ شود.

مبدأ وجود ـ (اصطلاح فلسفی) گاه مراد از مبدأ وجود ذات حق است و گاه عقول مجرده‌اند.

(مصنفات ج۱ رسالهٔ۳ ص۹).

مبدأیت ـ (اصطلاح‌فلسفی) ابتدائیت ومبدأیت از امور اعتباری است مانند فوقیت

(مباحث مشرقیه ص ٥٦۲ ـ اسفارج ۳ ص۲٤).

و بالجمله مبدائیت یعنی مبدأ بودن و آن اضافه محض است باعتبار تقدم ذات احدیت بر حضرت و احدیت که منشأ اسماء و صفات و مبدأ المبادی است.

(اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۲۱).

مبدع ـ (اصطلاح فلسفی) مبدع بفتح دال عبارت از موجودی است که مسبوق بماده و مده نباشد و مبدع بکسر یعنی ابداع کننده که ذات حق است که مبدع کل است و احق واولی باسم مبدع

موجودی است که بلافاصله از ذات حق صادر شده باشد
(شفا ج۲ ص ۵۷۸ و ۵۲۷ و ج۱ ص ۱۶۸).
ناصر خسرو گوید: آنچه مرکب ازغیر نباشد مبدع گویند و بنابراین عناصر اربعه مبدعند در حال محوضت و خلوص
(جامع‌الحکمتین ص ۸۷).
رجوع بابداع شود.

مبدعات - (اصطلاح فلسفی) عقول مجرده و نفوس مبدعات حق‌اند
(شرح منظومه ص۸٤ مشاعر صدرا ص ۵۸).

مبدع اول - مراد از مبدع اول عقل اول است
(راحة‌العقل ص۶۳).

مبشرات - (اصطلاح عرفانی)
رؤیاهای مسلم و صادق را گویند و جزئی از اجزاء نبوت است.

مبطلات حج - (اصطلاح فقهی)
رجوع به حج شود.

مبطلات صلواة - اموریکه‌موجب بطلان نمازند عبارتند از ۱- فقدان بعضی از شرائط مانند غصبی بودن لباس مصلی یا مکان او ۲- حدث اکبر واصغر ۳- تکفیر بنابر قول‌شیعه ٤- توجه بچپ‌وراست عمداً با تمام بدن ۵- سخن گفتن عمدی ۶- خنده با صدا تعمداً ۷- گریه عمدی با صوت برای امور دنیا ۸- هر فعلی که صورت نماز را محو کند ۹- خوردن و نوشیدن ۱۰- آمین‌گفتن‌بعداز «ولاالظالین» بقول شیعه.

مبطون - (اصطلاح فقهی) کسی را گویندکه‌همواره ازاو بادو غائطخارج‌شود و باندازه یك نماز فرصت ومهلت‌نداشته باشد، چنین شخص باید برای هرنماز یك وضو بگیرد.
(از شرح لمعه ج۱ ص۹۳).

مبنی - (اصطلاح ادبی) مقابل معرب است و کلمهٔ‌ایستکه بر یك حالت باقی بماند و در ترکیبات و جملات حرکت آن تغییر نیابد و بهمان حالت که وضع و بنای او است باشد مانند «امس - حیث کم، این» و معرب کلمه‌ایست که آخر آن باختلاف عوامل تغییر کند مانند «جاء زید - رایت زیداً و مررت بزید»
حروف کلا مبنی هستند و افعال ماضی و امر مبنی‌اند. حروف تهجی، کلمات بطور مفرد و در حالیکه ترکیب نشده باشند بطور مطلق. مانند عمرو، زید.. به تنها و اسمائیکه بوجهی از وجوه شبیه به‌مبنی الاصل یعنی حرف میباشند، شباهت‌لفظی یا معنوی و وضعی مضمرات، اسماء اشارات موصولات، اسماء افعال، اصوات، مرکبات، کنایات و بعضی از ظروف مبنی میباشند و سوای آنچه مذکور افتاد معرب است.
(از الهدایه ص ۱۹۵- ۱۸۳ -کشاف ص ۱۷۷ سیوطی ص۲۳).

مبنی‌التصوف - (اصطلاح عرفانی) مبنای تصوف خصائل ثلث است. تمسك بفقر و اقتصاد و تحقق به بذل و ایثار و ترك تعرض و اختیار.

مبهم - (اصطلاح ادبی) لفظ مبهم لفظی است که صریح در مدلول خاصی نباشد و رفع ابهام آن بوسیله تمیزممکن

است.

(از کشاف ص ۱٦٦).

مبهمات ـ (اصطلاح ادبی) کلماتی‌را گویند که کسی یا چیزی را بطرز مبهم نشان دهد مانند «هرکس، آن دیگر، دیگری، هیچ، چند، این، آن، فلان»

(دستور عبدالعظیم ص۲).

مبیع ـ (اصطلاح فقهی) یعنی مورد بیع وآنچه بیع بر آن واقع میشوددرمقابل ثمن که قیمت و بها و ارزش مبیع است.

(از قواعد ص ۲۹٤).

در کلیات حقوقی آمده است:

مورد قاعده تلف مبیع شخصی است زیرا تلف کلی معنی ندارد. اما مصداق اگرچه قبض کلی بآن تحقق پیدا کرده و قابل تلف است و لیکن عین مبیع نبوده و درآن خیاری نیست.

بالجمله آنچه خیار بآن تعلق گرفته تلف بآن ملحق نمیشود و آنچه تلف بآن ملحق میشود خیاری در آن نیست مگر اینکه گفته شود که مصداق در نظر عرف عین کلی مبیع است. پس بنظرعرف متعلق خیار و تلف یك‌چیز است اگر چه بدقت دو چیزند.

(کلیات حقوقی ص ۱۰۷)

مبین ـ (اصطلاح اصولی) به ضم و فتح باء نزد اصولیان نقیض مجمل‌است و آن لفظی است متضح‌الدلالة و همانطور که مجمل منقسم میشود به مفرد ومرکب مبین هم گاه در مفرد است و گاه درمرکب و بالجمله «المجمل مالایتوقف علی‌المراد منه الا ببیان المتکلم و نقیضه المبین فالمبین هوالذی یتوقف علی‌المراد منه بدون بیان المتکلم» و گاه مبین بین‌بنفسه است مانند «و الله بکل شئی علیم» و ما به المراد را مبین (بکسر باء) نامند و گویند تأخیر بیان از وقت حاجت عقلا قبیح است زیرا مستلزم تکلیف مالایطلق است و لکن تأخیر بیان از وقت خطاب و قبل از رسیدن وقت عمل قبحی ندارد مبین گاه فعل است و گاه قول.

(از معالم ص ۱۵۷ ـ کفایه ج۱ ص ۳۹۷ ـ قوانین ص ۳٤۰ ـ کشاف ص ۱۷۲).

و بالجمله مبین درمقابل مجمل‌ونقیض آنست و آنست که دلالتش بر مراد آشکار باشد چه‌آنکه بنفسه بین باشد مانند «و الله بکل شئی علیم» که افادهٔ این جمله مرشمول علم حق را نسبت به تمام اشیاء از لغت و بنفسه است و نه بامری‌خارج از لغت و گاه بامری دیگر مبین و آشکار شده است مانند «اقیموا الصلواة» که بعد از بیان نحوهٔ آن به فعل یا قول مبین شده است و همین‌طور است عام مخصص و بنابراین اطلاق مبین در نوع اول از باب مجاز و مسامحه است والا آنچه خود ظاهر باشد مبین نباشد و مبین آن باشد که خود مجمل بوده است و بواسطهٔ امری دیگر مبین شده است و مبین بکسر یا امری است که بوسیله آن مجملی بیان شود و چنانکه مخصص بکسر صاد امری است که بدان عامی خاص شودمبین‌بفتح گاه قول است که مجمل آید و بعداً بوسیله کلمه یاجملهٔ دیگر بیان شود مانند«صفراء فاقع‌لونه» که بیان حالت بقره را کند در «ان‌الله یامرکم ان تذبحوا بقرة» و مانند

گفتار نبی «فیما سقت السمــاء العشر» که بیان تفصیل زکوة است و فعل باشد مانند کتابت، عقود و اشارات و انجام آن بتفصیل از طرف معصوم چنانکه حضرت رسول با فعل و عمل خود تفصیل نماز و حج را برای مؤمنان بیان کردند و در هر حال قطعی است که تأخیر بیان مجمل از وقت حاجت ناپسند و زشت است زیــرا نتیجهٔ آن تکلیف مالایطاق است لکن تأخیر بیان از وقت خطاب جائز است بــرای مصالح خاص از جمله آزمایش مکلف و تحریض آن بر فعل دراین مورد نیزبعضی از اصولیان روا ندانند وبعضی گویند در مثل عام و مطلق روا نباشد حتی از وقت خطاب اما در مواردی که اصولا ظهوری ندارد و مجمل محض است تأخیر بیان آن از وقت خطاب روا باشد.

در اصول ارشاد آمده است:

مبین گاهی بفتح عین (بصیغــهٔ اسم مفعول) و زمانی بکسر عین (بصیغهٔ اسم فاعل) استعمال میشود.

۱ـ مبین (بفتح عین) آن کلامی است که دلالتش بر معنی مراد واضح و هویدا باشد وآن بر دو قسم است **مبین‌بالذات ــ مبین‌بالغیر**

مبین بالذات آن است کــه وضوحش ناشی ازکلام باشد مانند **ضرب‌زیدعمرواً** که دلالتش برمعنی مراد واضح ووضوحش نیز ناشی از خود کلام است

مبین‌بالغیــر آن است کــه وضوحش بوسیلهٔ انضمام بکلام دیگری باشد مانــد **اکرم‌العلماء الابعضهم ــ لاتکرم زیــداً العالم** ــ کلام اول گرچه بخودی خودمجمل است ولی پس از انضمام بکلام دوم (که بیان کنندهٔ معنی بعض میباشد) مبین و متضح‌الدلالة گردیده است ــ پس وضوح آن ناشی از انضمام بغیر میباشد.

مبین خواه بالذات باشد خواه بالغیر بدو قسمت تقسیم میشود:

۱ـ نص

۲ـ ظاهر

هرگاه دلالت کلام‌رابرمعنی‌مرادطوری واضح و آشکار باشد که احتمال معنــی دیگری در آن نــرود آن را **نص** گوینــد مانند **ضرب زید**

هرگاه دلالت آن بر معنی مــراد بآن درجه از وضوح و قطعیت نپیوسته باشد یعنی دو معنی از آن محتمل گردد یکــی راجح ودیگری مرجوح دراین صورت‌طرف راجح را **ظاهر** و طرف مرجوح را مؤل گویند.

مثلا از کلمهٔ **فاقطعوا** در آیهٔ **السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهمـا** دو معنــی محتمل میگردد یکی جدا ساختن دست‌هااز بدن ــ و دیگری مجروح ساختن آنها

معنی اول که راجح است معنی‌ظاهری و معنی دوم که مرجوح است معنی مؤلی میباشد.

۲ـمبین (بکسر عین) توضیح دهندهٔ کلام سابق‌الذکر را مبین گویند و آن بر دو قسم است:

۱ـ مبین فعلی

۲ـ مبین قولی

مبین فعلی: مثلا اگر معصوم بمجرد نزول آیهٔ **واقیموا الصلواة** باعمالی کــه متضمن قیام و قعود و رکوع و سجــود

است مبادرت فرماید این افعال در نظر حاضرین در مجلس وحی که بمراسم اقامهٔ صلواة وقوف و آشنائی ندارند مبین معنی آیهٔ مزبور خواهد بود.

مبین قولی: مبین قولی ممکن است کلام تام باشد مثل **اکرم العلماء ـ اکرم الزهاد منهم** و یا کلام غیرتام باشد مثل **اکرم العلماء الزهاد منهم**

(اصول ارشاد ص ۱۷۹ ـ ۱۷۸)

متأله ـ (اصطلاح فلسفی) حکیم متأله کسی است که حقایق عالم را از راه کشف و شهود دریابد نه از راه بحث و کسب «فالمتأله له قوة الاخذ عن الباری و العقول دون فکر و نظر بل باتصال وحی»

(منتخب شرح حکمت اشراق ص۳۰۷).

ناصرخسرو گوید: و متألهان فلاسفه گفتند مابعلم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم از بهر این خویشتن را متأله گفتند یعنی خداشونده.

(از جامع الحکمتین ص۹۹).

متتالی
متتالیان

(اصطلاحات فلسفی) متتالیان دو امری میباشند که میان اولی و ثانی ایشان چیزی از ایشان نباشد خواه متفق باشند در تمام نوع چون خانه و خانه و خواه مختلف چون صفی از حجر و شجر.

(درة التاج جلد سوم از فن دوم ص ۶۹ ـ شفا ج۱ ص۸۲).

متحرك ـ (اصطلاح فلسفی) متحرك یعنی موجودیکه در جنبش و حرکت است.

(تفسیر ص ۳۳۲).

متابعت ـ (اصطلاح اهل حدیث)

و عبارت است از آنکه راوی معینی با غیر خود موافق باشد در تمام سند (اسناد) یعنی دو راوی در همان روایت در اسناد مانند هم باشند در تمام مراتب که متابعهٔ تامه است یا در بعضی که ناقصه است

(از کشاف ص ۱۸۵).

متاجر ـ (اصطلاح فقهی) جمع متجر از تجارت است و یا مصدر میمی است در اینجا نفس تکسب باشد یا اسم مکان است برای محل تجارت که اعیان مکتسبه بآن باشد وجه اول اولی و الیق است زیرا در فقه بحث از فعل مکلف شود در هرحال تجارت حرام، مکروه ومباح وغیره است ومورد تجارت هم منقسم شود به محرم، واجب، مکروه،، مستحب و مباح، اصل تجارت برای نظام جامعه واجب کفائی است وبرای توسعهٔ در زندگی مستحب است وباعمال محرمه حرام است و به مکروهات مکروه و بجز آن مباح است در مورد تجارت، حرام، تجارت باعیان نجسه و آلات لهوو مسکرات و جز آن حرام و کفن فروشی و.. مکروه و بقیه مباح است.

(رجوع به بیع و شرح لمعه ج۱ ص ۲۲۳ شود)

متاع ـ (اصطلاح فقهی) آنچه مورد بهره برداری باشد از عروض دنیا، قلیل یا کثیر

(از کشاف ص ۱۳۳٤).

متجاهریه ـ (اصطلاح فقهی)

و متجاهریهٔ فرقهٔ از متصوفهٔ مبطله است که افعال فساق کنند و گویند مراد ما رفع ریا است.

(از کشاف ص ۲۸۱).

متجری ـ (اصطلاح فقهی) کسی که تجری‌کند وجری‌شودونسبت به‌اوامر خدا تجری کند و جری شود نسبت به اوامر الهی. و این امر حرام و از معاصی‌کبیره است.

متجزی ـ (اصطلاح اصولی) و کسی را گویند که قائل به تجزیه در اجتهاد است یا مجتهد متجزی باشد یعنی در برخی از مسائل شرعی مجتهد باشد و تواند آنها را باستناد دلائل لازم استخراج و استنباط کند رجوع به تجزی و (قوانین ص ۱۵۲) شود.

متحیره ـ (اصطلاح فقهی و نجومی) در فقه: آنکه را عادت حیض معین نباشد.

در نجوم: ستاره‌های‌متحیره ستاره‌هائی هستند که حرکت آنها یکنواخت نبود، گاه بازگردند از آن سوئی که رفته‌اند و آنها زحل، مشتری، عطارد مریخ و زهره‌اند

متحیز ـ (اصطلاح فلسفی) متحیز یعنی‌طالب‌یاحاصل درحیز، تمام‌اشیائیکه‌قابل اشارهٔ حسیه‌اند بالذات یا بالعرض متحیزند.

(کشاف ص ۳۰۰).

متحقق بحق ـ (اصطلاح عرفانی) متحقق بحق کسی است که مشاهده کند حق را در هر امر معینی بدون تعین بدان.

متحقق‌بحق وخلق ـ (اصطلاح‌عرفانی) کسی که به‌بیند هر مطلقی را در وجود واحد احدیت، که حق را در خلق بیند و خلق را در حق

(از کشاف ص ۳۳۷).

متخادم ـ متخادم کسی است که‌همیشه بخدمت بندگان قیام کند وخدمت‌او خالی از هواها و شوائب نفسانی باشد و لکن هنوز بحقیقت زهد نرسیده باشد گاه بسبب غلبهٔ ایمان بعضی از خدمات او در محل قبول افتد و گاه بواسطهٔ غلبهٔ هوی خدمت او قبول نشود

(مصباح‌الهدایه ص ۱۲۳).

متخالفان ـ (اصطلاح فلسفی) دوامر متغایر در تمام ماهیت را متخالفان یا متغایران مینامند و تخالف مقسم تقابل است و بعضی متخالفان را یکی از اقسام تقابل میدانند. رجوع به تقابل شود.

متخیله ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) قوت متخیله را باعتبار استعمال‌ناطقه مفکره هم گویند. رجوع به خیال وحواس ظاهری شود

(اسفار ج۴ ص ۵۲).

متداخل ـ (اصطلاح فلسفی) هر گاه اجزاء ماهیتی بنحوی باشد که بعضی از آنها اعم‌از بعضی دیگر باشد آنرامتداخله گویند و اگر چنین نباشد متباینه خوانند (از شرح حکمت عین ص ۴۳).

متدارك ـ (اصطلاح ادبی) هر بیتی ست که به هشت فاعلاتن تمام شو

مترادف ـ (اصطلاح اصولی و منطقی) دو کلمهٔ را گویند که از لحاظ لفظ‌مختلف و در معنی متحد باشند مانند انسان، بشر و در پارسی دو کلمهٔ که در نوشتن مختلف و درمعنی یکسان باشند مانند «مرز وبوم،

خوب و نیك.»

بهر حال اگر الفاظ بسیار بر یك معنی دلالت کند آن را اسماء مترادفه خوانند مانند دلالت انسان و بشر بر مردم.

(اساس‌الاقتباس ص ۷).

الفاظ باعتبار معانی خود بقسمت‌های ذیل تقسیم میشوند:

جزئی ــ کلی ــ متباین ــ مترادف ــ مشترك ــ منقول .

الف) **جزئی** : لفظی که فقط بریکفرد دلالت کند بطوریکه وقوع اشتراك غیر در آن متصور نباشد جزئی نامیده میشود مثل کلمه «زید» که فقط بیك فرد دلالت میکند.

ب) **کلی**: لفظی که معنی آن دارای افراد کثیره بوده و یا قابلیت شمول بافراد کثیره داشته باشد کلی نامیده میشود مثل کلمه انسان که دارای افراد کثیره میباشد یعنی بتمام انسان‌های روی زمین شامل است و یا کلمه (عنقاء) که هرچند واقعاً دارای افراد متعددهٔ نیست و یا اصلا مصداقی درخارج نداردولی آنچنان‌مفهومی است که قابل شمول بافراد فرضی خود میباشد.

کلی اگر بتمام افراد خود بالسویه دلالت کند متواطی نامیده میشود مثل‌کلمهٔ انسان که بکلیهٔ افراد خود بیکسان صادق میباشد و اگر ببعضی از افراد بیش از بعض دیگر دلالت کند مشکك خوانده میشود مثل کلمهٔ ابناء که باولاد بلافصل بیش از نواده‌ها و احفاد صدق میکند.

ج) **متباین**: چنانچه الفاظ متعدده هر یك دارای معنی جداگانه باشد بطوریکه هیچ نوع وجه اشتراك و مناسبتی در میان معانی آنها نباشد آن الفاظ متباین یکدیگر شمرده میشوند مانند کلمهٔ جدار و کلمهٔ زید که هر یك دارای معنی جداگانه میباشد و هیچگونه تناسب و وجه اشتراکی نیز بین معانی آنها موجود نیست.

معانی متباینه ممکن است بیکدیگر متصل باشند مانند ذات و صفت (زید و شجاعت او) و یا از همدیگر منفصل باشند مانند ضدین (نور و ظلمت) و یا اینکه یکی جزئی از اجزاء دیگری باشند مانند ابوت و بنوت و بالاخره چون در همه‌حالات قدر جامع و وجه مشترکی بین آنها نیست لذا تمام آنها را متباین خوانند.

د) **مترادف**: چنانچه معنی یکی باشد و الفاظ متعدد یعنی در مقابل یك معنی چندین لفظ وضع شده باشد دراین صورت آن الفاظ را مترادف یکدیگر گویند مثل لفظ انسان و بشر یا لفظ اسد ــ سبع ــ ضرغام.

علامهٔ بزرگ شیخ هادی طهرانی منکر ترادف گردیده وگفته است‌که هرچند در بعضی از موارد دیده میشود که چندین لفظ در برابر یك معنی استعمال شده و همه آنها ظاهراً دارای یك مفهوم میباشند ولی اگر درست دقت شود معلوم میگردد که در هر یك از آن الفاظ خصوصیاتی‌ملحوظ گردیده که آن خصوصیات در دیگری وجود ندارد و بهمین جهت نمیتوان آنها را بجای یکدیگر استعمال نمود و فی‌المثل لفظ انسان و لفظ بشرکه ظاهراً مترادف‌یکدیگر هستند معناً تفاوتهائی باهم دارند یعنی در اولی جنبه ملکوتی و در دومی جنبه

حیوانی اشرف مخلوقات ملحوظ گردیده است و بهمین مناسبت لفظ انسان غالباً در مقام مدح و تجلیل و لفظ بشر در مقام ذم و تحقیر استعمال میشود مثلا اگر بجای خلق‌الانسان علمه البیان که در مقام تجلیل مقام انسانی است خلق‌البشر و یا بجای انما اناء بشر مثلکم که در مقام تحقیر است انما انا ء انسان مثلکم گفته شود از فصاحت کلام کاسته میشود و بهمین دلیل نمیتوان آنها را مرادف یکدیگر فرض نمود و لفظ اسد و سبع و ضرغام که مرادف یکدیگر فرض شده‌اند نیز همینطورند چه آنکه در اولی جنبه تهور و در دومی جنبه درندگی و در سومی جنبه سطوت حیوان مفترس ملحوظ گردیده

(اصول رشاد، ص ۸ تا ۱۰)

متراکب ـ (اصطلاح ادبی) بر هم نشستن است و در عروض قافیهٔ را گویند که از اولین ساکن تا آخرین ساکن‌که قافیه است متحرك باشد مانند «شکند ـ فکند»

متروك ـ (اصطلاح اهل حدیث) و روایتی است که روات آن متهم بکذب باشند.

و مخالف با قواعد معلومه باشد و از یك جهت نقل شده باشد

(از درایه ص ٥٧).

متزهد ـ (اصطلاح عرفانی) متزهدان کسانی‌اند که متشبه بزهادند و هنوزرغبت آنها از دنیا مصروف نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت از دنیا بگردانند.

(از مصباح‌الهدایة ص ۱۲۲).

متسببان ـ (اصطلاح‌عرفانی) متسببان کسانی‌اند که بجهت ضعف حال یا صلاح وقت در طلب رزق توسل باسباب کنند و بعضی‌بکسب تسبب نمایند وبعضی بسؤال و بعضی بحکم صلاح وقت گاه بکسب و گاه بسؤال

(از مصباح‌الهدایة ص ۲٤۸).

متشابه ـ (اصطلاح ادبی، عرفانی) یعنی امری که از جهتی و یا جهاتی شبیه امری دیگر باشد

(تفسیر ص ۳۰۰) .

حدیث یا آیهٔ متشابه عبارت از آن‌است که مراد از متن آن دانسته نشود مگر با اقتران به قرائن واضحه و موضحه و در حدیث تشابه گاه در متن است و گاه در سند، در متن بآنست که الفاظ آن دارای معنی راجح باشد لکن مراد از آن با قرائن دانسته شود و در سند بآنست که در اسماء روات یا آباء و اجداد آنها اشتراکات و اشتباهات اسمی باشد و تشابه در قواعد کلیه حاصل نمیشود بلکه در فروع است و در حدیث است که «انما هلك‌الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه» و عمل به متشابهات قرآن روا نباشد مگر بعد از بیان از طرف شارع.

(از موافقات ج ۳ ص ٥٤ ـ کفایه ج ۲ ص ٦۲ ـ درایه ص ٥٧، ٥۱).

و بالجمله متشابه اسم فاعل است از تشابه و بودن یکی از دو مثل است مشابه دیگر بنحویکه ذهن از تمیز آن ناتوان باشد و نزد بلغاء اطلاق بر نوعی از تجنیس شود و در زبان پارسی آنست که در تلفظ یکی باشد و در معنی و نوشتن مختلف مانند (خوار، خار خاستن،خواستن خورده، خرد)

(از دستورنامه ص ۲۱).

و در اصول ضد محکم است و محکم چیزی است که مقصود از آن دانسته‌میشود و راهی برای تأویل در آن نباشد برخلاف متشابه که وجوه تأویلات متضاد در آن راه دارد.

(از کشاف ص ۷۸۲). رجوع به محکم شود.

متشافعان ـ (اصطلاح‌فلسفی)متشافعان دوامری میباشند که منقسم نشوند میان اول و ثانی ایشان چیزی از نوع ایشان نباشد مانند نقطه و نقطه

(از درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۹۶).

متشبه مبطل ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که خود را در زمرهٔ صوفیان اظهار کنند و از حلیت عقاید و اعمال و احوال ایشان عاطل و خالی باشند و ربقهٔ اطاعت از گردن برداشته‌اند و گویند تعبد باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر آنها بر ظاهر است و اما حال خواص و اهل حقیقت از آن عالی‌تر است که برسوم ظاهره مقید شوند.

متشبهان مبطل بر چند قسم‌اند:

۱ـ کسانیکه خدمت خلق را دام منافع دنیوی خود کرده باشند تا بدان سبب استجلاب اقوات از اوقاف و اسباب میکنند و اگر آنرا در تحصیل غرض و تیسیرمراد خود موثر نه‌بینند ترك کند و این چنین کس متخدم و متشبه مبطل است

وبالجمله متشبهان برچنددسته‌اند:

کسانیکه خدمت خلق را دام‌منافع دنیوی خود کرده باشند تا بدان سبب استجلاب اقوات از اوقاف و اسباب میکنند و اگر آنرا در تحصیل غرض و تیسیرمواد خود مؤثر نه‌بینند ترك کنند و این چنین کس متخادم و متشبه مبطل بخادم است.

۲ کسانیکه از برای قبول خلق ترك زینت دنیانمایند و خاطر از جمع اسباب دنیوی بازگیرند و بدان طلب تحصیل جاه کنند در میان مردم و مردم پندارند که آنها از دنیا اعراض کرده‌اند و ممکن است برایشان حال خودشان مشتبه گردد که این طائفه را مرائیه و متشبه مبطل بزهاد خوانند.

۳ کسانیکه دعوی استغراق در بحر فنا و استهلاك در عین توحید کنند و حرکات و سکنات خود را بهیچ وجه بخود اضافت نکنند و گویند حرکات ما همچون حرکات ابوابست‌که بی‌محرك ممکن نبود این طائفه را متشبه مبطل بمجذوبان نامند

(مقدمه نفحات ص ۱۵).

٤ کسانیکه ظاهر آنها برسوم فقر متوسم بود و باطن بحقیقت آن غیر مطلع و مرادشان بجز دعوی نبود این طائفه متشبه مبطل بفقرا و مرائیه‌اند

٥ کسانیکه دعوی اخلاق کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغت نمایند وگویند مراد او این عار ملامت خلق و اسقاط نظر مردم است این‌دسته را متشبه مبطل‌بملامیه گویند

(از مقدمه نفحات ص ۱۵) .

٦ کسانی‌اند که نظر آنها در عبادت کردن قبول و اقبال خلق بود و در دل ایمان بثواب آخرت نداشته باشند که آنها را متشبه مبطل بعابد خوانند.

متشبه محق بزهاد - (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که هنوز رغبت ایشان بکلی از دنیا مصروف نشده باشد و خواهند که یکبارگی ازدنیا رغبت بگردانند وایشانرا متزهد خوانند . و کسانی هستند که بنهایت احوال صوفیان مطلع و مشتاق باشند و به بقای تعلقات صفات ازبلوغ مقصد و مقصود معوق و ممنوعند آنها را متشبه محق بصوفیان نامند.

و کسانی هستند که همواره بخدمت بندگان حق سبحانه قیام نمایند و بباطن میخواهندکه خدمت ایشانرا بشائبه غرض دنیوی مالی و جانی مشوب نگردانند و نیت از شوائب میل و هوی و ریا تخلیص نمایند ولیکن هنوز بحقیقت زهد نرسیده باشند این دسته را متخادم و متشبه محق بخادم نامند.

و کسانی‌اند که از اهل سلوك‌اند و سیر ایشان هنوز در قطع منازل نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور تباشیر صبح کشف ذات و استقرار و تمکن در مقام فناء گاه برقی از بوارق کشف بر دیدهٔ شهود ایشان لایح و لامع گردد و نفحهٔ از نفحات ... از فنا بمشام دل ایشان پیوندد چنانکه ظلمات نفوس ایشان در لمعات نور آن برق منطوی و متواری گردد ولکن هنوز او را کمال حال حاصل نشده و بکلی ازملابس صفات وجودمنسلخ و منخلع نگشتــه او را متشبه محق بــه مجذوبان خوانند.

(مقدمهٔ نفحات ص ۱۳ - ۱۴، ۱۵).

و کسانی هستند که ذات خــود را مستغرق‌عبادات خواهند ولیکن‌بسبب‌بقایای دواعی طبیعت و عدم کمال تزکیه نفس هروقت در اعمال و اوراد و طاعات فترات و تعویقات افتد ویا کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و به تکلف بدان قیام مینمایند متعبد خوانند و متشبه محق بعابد.

و کسانی هستند که ظاهرشان برسم فقر مترسم بود و باطنشان خواهان حقیقت فقر ولیکن هنوز مایل بفنا دارند و بتکلف در فقر صبر میکنند این دسته را متشبه محق بفقراء گویند.

و کسانی هستند که به تعمیر وتخریب نظر خلق مبالات ننمایند و اکثر سعی‌ایشان در تخریب رسوم و عادات و اطلاق ازقیود و آداب مخالطات بود و سرمایهٔ حال جز فراغ خاطر و طیب قلب نباشد و ترسم بمراسم زهــاد و عبــاد از ایشان صورت نه‌بندد و اکثار نوافل و طاعات از ایشان نیاید و تمسك بعزائم اعمال ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت نکنند و جمع استکثــار اسباب دنیــوی بایشان منسوب نباشد و بطیب قلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند و آنها را قلندریه و متشبه محق بملامیه خوانند

(از مقدمهٔ نفحات ص، ۱۶).

متصالحین - (اصطلاح فقهی) رجوع به صلح شود.

متصرف - (اصطلاح ادبی) یعنی قابل تصریف در زبان عرب فعلی متصرف است که به ماضی، مضارع... صرف شود.

و اسم را تصریف کمتر است چون به تثنیه و جمع و مصغر و منسوب صرف‌شود

و حروف غیر منصرف‌اند، بعضی ازافعال غیر متصرف‌اند مانند افعال مدح و ذم...
رجوع بهر یك از این اصطلاحات شود.

متصرفه - (اصطلاح فلسفی) قوت متصرفه قوتی است مترتب در مقدم تجویف اوسط دماغ و عمل آن ترکیب و تحلیل صور موجودهٔ در خیال و معانی موجوده در حافظه است این قوت را اگر عاقله بکار بندد مفکره و اگر وهم را در محسوسات بکار بندد متخیله مینامند و «اماالمتخیلیه فتسمی مفکرة ایضاً باعتبار استعمال الناطقة ایاهافی ترتیب‌الفکر و مقدماته»
(اسفار ج ٤ ص ٥٢ کشاف ص٨٣٨).

متصل - (اصطلاح اهل‌حدیث وفلسفه) و خبر متصل یا موصول آن باشد که‌سندش پی در پی به بالا رود یعنی هریك ازروات نقل از راوی فوق خود کند چه آنکه تا معصوم رسد یا نه.
(از درایه ص ٣٦).

متصلان

متصلان‌دو چیز باشند که دو طرف ایشان متلازم باشد چون دو خط که محیط باشند بزاویه گاه باشد که اتصال راطلاق کنند بر معانی دیگر، رجوع بانفصال‌شود
(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ٩٧ تفسیر ص ١٦٠٣ و ١٢٥٦).

در اصطلاح هیئت و نجوم:
چون کوکبی قریب به حد تناظر باشد و بعد میان آن و منظور الیه در نصف مجموع جرم هردو باشد آنرا متصل‌گویند
(از بیست باب ملامظفر)

متصلـه - (اصطلاح منطقـی) قضیه متصله قضیهٔ شرطیه‌ایست که حکم در آن صدقاً و کذباً بر اساس صدق مقدم بر مبنای علاقهٔ لزومیه باشد
و بعبارت دیگر اگر میان مقدم وتالی رابطهٔ لزومیه باشد. متصلهٔ لزومیه نامند والا اتفاقیه
(رجوع بقضیهٔ شرطیه شود.)

متصوفه - (اصطلاح عرفانی) طالبان حق دو طائفه‌اند یکی متصوفه و دیگری ملامیه.

متصوفه جماعتی‌اندکه ازبعضی صفات نفوس خلاصی یافته‌اند و به بعضی از احوال و اوصاف صوفیان متصف گشته‌اند و متطلع نهایات احوال ایشان شده‌اند و لیکـن هنوز باذیال بقایا صفات نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از اصول غایات و نهایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته‌اند.

بعضی گویند: متصوفان متعلقان و پیروان و طالبان تصوفند و کسانی که مجاهدت کرده و درجهٔ صوفی را طالبند و اندر طلب خود رابر معاملت ایشان درست همی‌کنند.
(کشف‌المحجوب ص ١٤)

متضاد - (اصطلاح فلسفی و ادبی) در دستور و قواعد زبان دو کلمه را گویند که در صورت مختلف و در معنی هم مخالف یکدیگرند «آشتی و جنگ، شب و روز» و در اصطلاح معقول رجوع بفرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده شود.

متضادات

(اصطلاح فلسفی) اموری که میان آنها نهایت خلاف و بعد است متضاداناند مانند سیاهی و سفیدی، شب و روز، علم و جهل و غیره «والمتضادان مایتعاقبان علی موضوع واحدو بینهما غایةالخلاف» (اسفار ج ۲ ص ۸۹ تفسیر ص ۲، ۱٦ و ۸۹).

متضایفان ـ رجوع به تقابل تضایف و (رجوع به اسفار ج ۳ ص ۱٥٦)

متعاقبان ـ (اصطلاح فلسفی) متعاقبان دو امری هستند که هریك بدنبال دیگر وارد بر محلی شوند مانند صور متواردهٔ بر هیولای اجسام که متعاقباند، رجوع به تعاقب و توارد شود.

متعبد ـ (اصطلاح فلسفی) متعبدکسی است که اوقات خود را مستغرق عبادت خواهد ولکن بسبب بقایای دواعی طبیعت و عدمکمال تزکیهٔ نفس بهر وقت دراعمال و اوراد و طاعات او فترات و تعویقات افتد یا کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و به تکلف بعبادات قیام مینماید (مصباحالهدایه ص ۱۲٤).

متعه ـ (اصطلاح فقهی) بضم میم از تمتع یا متاع است معمولا نکاح منقطع را متعه گویند و مهر المتعه در موردی است که مهر المسمی نباشد و آن کمتر از پنج درهم نخواهد بود ـ رجوع به نکاح شود. و رجوع به (کشاف ص ۱۳۳٤).

متفق ـ (اصطلاح اهلحدیثودرایت) نام سندی است که اسماء روات آن و اسماء آباء آنها وبالاترمتحدباشند ولکن اشخاص آن متفرق باشند که اینگونه احادیث را باعتبار سند متفق و مفترق گویند، باعتبار اسم متحد و باعتبار شخص مفترقاند.

(از درایه ص ٥۱)

متفلسف ـ (اصطلاح علوم عقلی) متفلسف کسی است که خود را فیلسوف میداند و مینماید و هنوز فیلسوف نشده است و یا بدنبال آموختن فلسفه رفته است و هنوز کامل نشده است.

(رسائل اخوان ج ۳ ص ٤٤)

متقابلان ـ (اصطلاح علوم عقلی) متقابلان دوامری هستند که از یك جهت در یك زمانودرمحل واحدجمع نشوندو یا دو امری میباشند که صادق نباشند بر شئی واحد درحالت واحد درجهت واحده ـ اقسام تقابل بنابر مشهور چهار است: ۱ـ تقابل تضایف مانند ابوت و بنوت ۲ـ تقابل تضاد مانند سفیدی و سیاهی ۳ـ تقابل سلب و ایجاب مانند انسان ولاانسان ٤ـ تقابل عدم و ملکه مانند بصر و عمی، رجوع به تقابل شود.

(تهافت التهافت ص ٥٤۲ ـ تفسیر ص ۱۳۱۲ درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۲۱ دستور ج ۳ ص ۲٦).

متقارب ـ (اصطلاح عروض) هربیتی است که به هشت فعولن تمام شود.

متقدم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به تقدم و تأخر شود و رجوع به (شفا ج ۲ ص ٤٦٤) شود.

متکاسلیه ـ (اصطلاح عرفانی) فرقهٔ از متصوفه مبطلهاند که از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگانی بهیمی قناعت کنند و این را توکل نامند و کسب نکنند و از صدقات خورند و نیاز گیرند

و از هیچ محرمی اجتناب نکنند.

(از کشاف ص ۱۲۵۷)

متکافئین – (اصطلاح اصولی) و دو حدیث یا دلیل متعارض را گویند در صورتیکه هیچ یك را بر دیگری بوجوه ممکنه نتوان ترجیح داد در این صورت متکافی بوده و متساقط شوند و اصل در متکافئین تساقط است و در مرتبهٔ دوم احتیاط یا تخییر یا توقف و رجوع باصل است، اصلی مطابق با یکی از آن دو است

(از رسائل ص ۴۵۰ – ۴۵۱)

متکاوس – (اصطلاح ادبی) در لغت انبوهی بودو قافیه‌ایست که یك حرف آخر آن ساکن و چهار حرف دیگر متحرك باشد مانند شکنمش بزنمش.

رجوع به المعجم ص ۲۰۶) شود.

متکون – (اصطلاح فلسفی) متکون یعنی موجودشده. موجوداتطبیعی جسمانی را کائنات و متکونات گویند. «ماهومتکون فهو دائماً بین ماهو موجود و بین ما هو معدوم»

(از تفسیر ص ۱۱۸۶، ۱۴۴۷، ۱۱۸۱ – شفا ج ۱ ص ۲۷۱).

متلاقی
متلاقیان

(اصطلاحات فلسفی) دو امری که مماس با یکدیگر باشند متلاقی گویند و گاه مراد از متلاقیان متداخلان است.

(شفا ج ۱ ص ۸۳).

متلاصقان – (اصطلاح فلسفی) دو امری باشند که یکی از ایشان مماس بر دیگری باشد بر وجهی که منتقل شود بانتقال او.

(از درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۷).

متلون – (اصطلاح ادبی) رنگارنگ و در بدیع عبارت از شعری باشد که بدو وزن یا زیاده توان خواند باندك تغییری در ترکیب الفاظ مانند خوش خوش قد تو غیرت سرو چمن شد شاه من

بخ بخ خط تو حیرت مشگ ختن شد ماه من

(از کشاف ص ۱۳۱۰).

متمم – (اصطلاح عروض) و آن بود که د رمصراع اول سببی زیادتر بود.

(از کشاف ص ۱۸۸)

متن – (اصطلاح ادبی) عبارت از لفظ باشد و متن حدیث الفاظ حدیث باشد که مقوم معانی آن هستند

(از کشاف ص ۳۵۲)

متماسان – (اصطلاح فلسفی) دوامری میباشند که ذواتشان در وضع مختلف باشند و اطرافشان در وضع متحد و چون ذواتشان با این حال در وضع متحد باشند متداخلان‌اند.

(از درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۶ – شفا ج ۱ ص ۸۳).

متناسب – (اصطلاح فلسفی) دو امری که با یکدیگر در جهتی از جهات مشابه باشند و یا با یکدیگر تصادق داشته باشند و یا رابطه علی و معلولی داشته باشند متناسب‌اند. «الموجوداتتنقسم الیمتقابلات و الی متناسبات»

(تهافت التهافت ص ۵۴۲).

متناهی – (اصطلاح فلسفی) رجوع

به لاتناهی و غیر متناهی و (شفا ج ۱ ص ۹۳ و تفسیر ۱۶۹۵). شود.

متن واقع - (اصطلاح فلسفی) مراد از اصطلاح متن‌الواقع نفس‌الامر است. میرداماد از کلمهٔ متن الواقع اغلب جهان مافوق زمان و زمانیات را خواهد.
(از اسفار ج ۳ ص ۷٤).

متنجس - (اصطلاح فقهی) چیزی که بواسطه ملاقات با نجاست نجس شده باشد.

متواتر - (اصطلاح حدیث و علـوم عقلی) پیاپی باشد و در عروض آن باشد که میان حرف ساکن آخر و حرف ساکن پیش از آن یك حرف متحرك باشد مانند «مارا. یارا» و در منطق نوعی از مقدمات یقینی است و در نزد اهل حدیث خبری است که ناقل آن عدهٔ باشند که عقلا تبانی آنها بر کذب محال باشد رجوع به خبر متواتره شود.

(ورجوع به درایه ص ۱۵ و کشاف)

متواترات - (منطقی) شهاب‌الدیـن سهروردی در باب مواد صناعات خمس و ارزش و حدود هریك گوید:

در دانش‌های حقیقی بجز برهان چیز دیگری بکار نیاید و آن یعنی برهان عبارت از قیاسی بود از مقدمات یقینی تشکیل و ترکیب شده باشد وآنچه ازعلوم ودانش‌ها بطور یقین از راه مقدمات حاصل میشود سه نوع است پس مقدمات یقینی بر سه دسته و یا سه نوع‌اند. زیرا معلومات و آنچه از مقدمات بدست میاید یا از نوع اولیات‌اند و آنها آن نوع معلوماتـــی میباشند که حصول آنها و تصدیق بآنها متوقف بر غیر از تصور حدود و دو طرف قضیه نباشد و اینگونه دانش‌ها اگرچه از راه‌کسب هم باشد باز جزواولیات محسوب میشوند زیرا پس از تصور حدود واطراف و موضوع و محمول آن کسی نتواند منکر آن شود و تصور حدود و اطراف آن در حصول یقین کافی بود.

مانند حکم باینکه «کل بزرگتر از جزء خود است» و یا «چیزهائی که مساوی با امری میباشند همه با یکدیگر مساویند» و یا اینکه «سیاهی و سپیدی در یك محل جمع نمیشوند»

و یا معلوماتـی میباشد کـه از راه مشاهدات حاصل شده‌است یعنی آنچه‌بقوای ظاهره یاباطنهٔ تودرآید «مانند محسوسات» مانند علم تو باینکه «آفتاب نور دهنده و روشن‌کننده است» و یا اینکه تو راشهوتی و غضبی است

و باید بدانی که مشاهدات تو برای غیر تو حجت نبود مادام که شعور و مشاعر او نیز بمانند مشاعر و شعود تو نباشد و یا معلومات حاصل از مقدمات حدسی و از نوع حدسیات میباشد و حدسیات را بر اساس قاعدهٔ اشراق اقسامی است:

مجربات و آن عبارت از مشاهـدات متکرره است که بسبب تکرار یقین آورد بدان سان که نفس انسان از اتفاقی بودن آن در امان باشد و او را یقین شود که این امر برحسب اتفاق بود. بمانند آنکه حکم کنی که «زدن با تازیانه رنج‌آور بود» و باید دانست که اینگونه احکام از راه استقراء حاصل نمیشود زیرا استقراء در تمام موارد افاده یقین نکند.

استقراء و آن عبارت از حکمی است

که از راه جزئیات و بررسی مواردبسیار بدست آید پس هرگاه حکم حاصل از استقراء شامل تمام جزئیات شود استقراء تام خواهد بود مانند اینکه گوئی «حیوان، نبات و جماد متحیزاند» پس «هر جسمی متحیز بوده» اینگونه احکام استقرائی مفید یقین بوند و هرگاه حکم حاصل از راه استقراء شامل تمام جزئیات نشود استقراء ناقص خواهد بود و چون استقراء بدین معنی باشد و عبارت از این امر بود در-میابیم که حکم ما بر اینکه «کل انسان اذا قطع رأسه لایعیش» تنها حکمی است که از راه بررسی اوضاع و احوال جزئیات بسیار حاصل شده است نه بررسی همهٔ جزئیات زیرا تمام جزئیات موجود درجهان را نتوان دید و بررسی کرد و بیان شد که هرگاه افراد و جزئیاتی که موردبررسی قرار میگیرند و باستناد آنها حکمی کلی حاصل میشود از یك نوع باشند افادهٔ یقین میکنند و استقراء تام خواهد بود و هرگاه افراد بررسی شده متحدالنوع نبوند گاه باشد که مفید یقین نبوند مانند حکم تو باینکه «هر جانوری در هنگام خوردن فك زیرین را بجنباند» بدیهی است که این حکم از راه استقراء و بررسی افرادی حاصل شده است که مورد دید و مشاهدهٔ تو بوده است. و حال آنکه روا باشد که حکم جانورانی که ندیدهٔ باژگونه آنچه دیدهٔ بود مثلا بمانند تمساح

متواترات - متواترات نیز از جملهٔ حدسات میباشد و آن عبارت ازقضایائی است که انسان از جهت بسیاری گواهی گواهان و کثرت آنان بمرحلهٔ از اذعان و اعتقاد رسد که بطور یقین حکم کند و انسان را آرامش خاطر بخشد بطوریکه نفس وی را از تبانی گواهان بر کذب امان حاصل شود و بدیهی است که مورد گواهی باید از امور ممکنه باشد، مدار و ملاك کثرت و قلت گواهان همان حصول یقین و عدم آن خواهد بود و بنابراین ما را نرسد که شمار گواهان را در تعداد معین منحصر کنیم.

زیرا بسا باشد که از راه گواهی تعدادی بسیار کم از گواهان یقین حاصل شود و البته قرائن و نشانه‌های صحت و سقم مورد گواهی را در همهٔ این امور مدخلیت تامی است زیرا از همین قرائن و نشانه‌ها است که هرگاه مقرون بگواهی گواهان شود انسان را یقین خاصی حاصل آید و در نتیجه حکم یقینی کند.

و باید دانست که حدسیات تو برای غیر تو حجت نخواهد بود مادام که همان حدسیات با خصوصیات آن که برای تو حاصل شده است برای آن دگر حاصل نگردد.

و اما مقدمات و مواد قضایائی که کلا و یا بعضاً مفید یقین نبود عبارت‌اند از:

وهمیات، وهمیات عبارت ازقضایائی بودکه وهم انسانی در بسیاری از موارد احکامی که در محسوسات کرده است در معقولات کند و بدیهی است که این امر نادرست و ناصحیح بود مانند اینکه نفس وجود خود یا خرد خود را منکر شود و همین طورمنکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نباشد

وگاه باشد که عقل را در ترتیب

مقدماتی که نتیجهٔ قطعی و درست میدهد کمك و همراهی میکند یعنی همان نتیجهٔ که نقیض حکم وهم است و هنگامیکه به نتیجهٔ مطلوب رسید از آنچه خود تسلیم شده است و پذیرفته است بازمیگردد و سرباز میزند.

و بطور کلی هر امری و حکمی که مخالف با موجب و مقتضای خرد باشد باطل است و هیچگاه عقل حکمی که مخالف با مقتضای حکمی عقلی دیگر باشد نمی‌کند برخلاف وهم که احکامی مناقض ومخالف با احکام عقل صادر میکند.

مشهورات، مشهورات عبارت از قضایائی است که عقل باتوجه باعتراف مردم بدان ازنظر مصلحت عامه یا رقت و حمیت و یا حالات انفعالی و یا عادات و شرایع و آداب و جز آنها حکم بآنها میکند مشهورات نیز مانند وهمیات گاهی فطری باشند و گاهی غیرفطری.

از جمله مشهورات غیرفطری آنهائی میباشند که بوسیله حجت و برهان روشن میشوند مانند حکم ما باینکه «نادانی زشت است»

و بعضی از مشهورات متداوله اصولا باطل و نادرست بود چنانکه مردم گویند «برادرت را یاری ده گرچه ستمگر بود»

و گاه که پارهٔ از اولیات بدان جهت که همهٔ مردمان اعتراف کنند جزء مشهورات باشد

مقبولات ـ مقبولات قضایائی است که از شخصی گرفته‌شودکه دربارهٔ وی‌اعتقادی کامل بود خواه این اعتقاد از جهت مزیت و فزونی خرد وی بود و یا از جهت امر آسمانی باشد و بالاخره اینگونه قضایا از کسی پذیرفته میشود که حسن گمانی خاص باو باشد.

مخیلات ـ مخیلات قضایائی است که آن هنگام که وارد بر نفس شود تأثیری عجیب در آن گذارد و نوع تأثیر آن بسبب حصول تصدیق نبود و بلکه بسبب حصول قبض، بسط بود اعم از آنکه فی نفس‌الامر درست باشد و یا نادرست مانند حکم تو باینکه مثلا «عسل تلخ وتهوع‌آور است»

مشبهات ـ مشبهات عبارت ازقضایائی است که عقل از جهت مشابهتی که با اموری دیگر دارند بآنها حکم میکند و این قضایا تزویر کنند و بسبب تزویری که آنها راست انسان را بامری رایج و واجب القبول باشتباه اندازد و خود را مشابه و شبیه آن نمایند و ما در باب مغالطه آنچه لازم است در این باب بیاوریم و بطور کلی باید گفت که در برهانهای علمی بجز قضایای یقینی بکار برده نشود خواه فطری باشد و خواه در قیاس درست و صحیحی باشد که آن مبتنی بر امور فطریه بود، در هرحال باید مفید یقین باشد.

متوازن ـ (اصطلاح‌ادبی) سجعی‌است که درو موازنه باشد.

(از کشاف ص ۱۰۹)

متواطی ـ (اصطلاح منطقی) متواطی مقابل مشکك است رجوع به تشکیك و تواطؤ شود.

(مقولات ارسطو ص ۹ ـ ۱۰)

متوسط

متوسطات

(اصطلاحات فلسفی) موجودات متوسطه عقول و نفوس و بالاخره وسائط در سریان فیض بعالم ناسوت را گویند.

رجوع شود به عقول و قاعدهٔ امکان اشرف.

متوکلان ـ (اصطلاح عرفانی) متوکلان کسانی‌اندکه به هیچ‌سبب توسل و توصل برزق مقسوم نجویند و برخدا توکل کنند و از هیچ مخلوق استعانت نجویند تا مسبب‌الاسباب بهرطریق که خواهد رزق بدیشان برساند

(از مصباح‌الهدایه ص ۲۴۹).

متهب ـ آنکه قبول هبه کند یا طلب آن کند.

متی ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) کلمهٔ متی از اسماء استفهام و شرط است در زبان عرب، رجوع باسماء شرط و استفهام شود.

در فلسفه متی یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است و عبارت از بودن چیزی است در زمان یا در حد زمان و یا نسبت چیزی است بزمان

(اسفار ج ۲ ص ۷۳).

مثال ـ (اصطلاح عرفانی و ادبی) مثال و مثل هریك دارای معنی خاص بوده و از نظر حکماء هریك مورد استعمال خاص و سوابق تاریخی مخصوصی دارند و صور مثالیه صوری هستند که در عالم مثال بوده و حد فاصل میان جسمانیات و روحانیات محضه‌اند و صور محسوسه ظلال صور مثالیه‌اند و ازین جهت است که عارف بفراست کشفیه خود ازصورت عبد احوال او را دریابد.

(از شرح قیصری ص ۲۹).

مثالات مقیده ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی) مثالات مقیده عبارت ازخیالاتند و نمونه و شبح مثالات مطلقه‌اند و عالم روحانی‌اندکه خدای متعال آنهارا آفریده است که دلیل بر وجود عالم روحانی باشند و ارباب کشف مثالات مقیده را متصل باین عالم میدانند و مستنیر از عالم روحانی و برای هریك از موجوداتیکه در عالم ملك‌اند مثال مقیدی است مانند خیال در عالم انسانی و مثال مقیدنسبت بعالم مانند خیال است نسبت بانسان، و سالك هرگاه در سیر خود متصل شود بعالم مثال مطلق بواسطهٔ عبور کردن از خیال مقید و اصل شود بهمه آنچه را که مشاهده کند و حقایق را آنطور که هست دریابد و ازاین راه او را اطلاعی بر عین ثابت خود حاصل شود. و هرگاه در خیال مقید چیزیرا مشاهده کند گاه حقیقت را دریافته باشد، و گاه خطاکرده باشد.

(از شرح قیصری ص ۳۰).

مثانی ـ (اصطلاح مفسران) متشرعان قرآن را گویند بدان جهت که مشتمل بر احکام دو بدو است متقابل مانند.

وعدو وعید جنت‌ونار. مبدأومعادامرو نهی و جهات‌دیگر رجوع به سبع‌مثانی‌شود در فرهنگ عرفا

مثل ـ (اصطلاح ادبی، فلسفی) مثل امری استِ که با امری دیگر در اوصاف مشترك باشد و مثال هرچیزی شبح و

نمونهٔ آن چیز است «مثله» یعنی تصویر آنرا کشید و مثال هرچیزی عبارت از امری است که لااقل در یکی از اوصاف با ممثل خود مشترك باشد «تماثیل» یعنی صور اشیاء و شبیه آنها «مماثلت» یعنی مشابهت «تماثل الامران» یعنی دو امر مثل همدگر شدند. «مثل» شبیه و نظیر را گویند «مثل» بضم میم و ثاء نیز شبیه و نظیر است و اماثل جمع امثل یعنی افضل است.

در فلسفه کلمهٔ مثل و مثال در دو مورد بکار برده شده است. یکی در مورد فرضیه افلاطون که برای موجودات مادی مثلی قرار داده است و دیگر در مورد عالم مثال و مثل معلقه که برزخ بین مجردات و مادیات است در هر حال ریشه قول بمثل مربوط بافلاطون است.

خلاصهٔ کلام افلاطون آنکه چون موجودات مادی در معرض تبدل و تحول و فناپذیرند و افراد جزئیه در عالم‌ناسوت آیند و روند در حال که علم ما بآنها ثابت است در حال که افراد فانی شوند بنابراین هر نوعی از موجودات را امری است ثابت و دائم و غیر متحول که‌متعلق علم ما است و حافظ نوع افراد است و افراد میآیند و میروند و آن فرد نوعی همواره باقی است و آنرا مثل نامیده است.

و بالجمله گوید: برای موجودات دائرهٔ فانیهٔ عالم جسمانی برای هرنوعی صورتی است عقلانی که در معرض فنا و زوال نیست و آن صور مثل اشیاءاند و برای عدهٔ از آن مثل هم مثلی است عالی‌تر تا برسد بمثل الامثال که مبدء کل است و بدین طریق مثل حقیقت‌اند و اشیاء دیگر ظل‌اند که فانی میشوند.

این‌بود خلاصهٔ نظر سقراط وافلاطون لکن فلاسفهٔ بعدی هریك در مورد مثل افلاطونی عقیدهٔ دارند و بر مبنای کار او فرضیه‌های دیگری درست کرده‌اند.

میرداماد گوید: مرتبت قرار وحضور مادیات متغیرهٔ فاسده را در علم حق بر نحو مثول و ابدیت غیر متقدره مثل‌الهیه گویند و صور روحانیهٔ معلقهٔ در متن که نه در زمان و نه در مکان‌اند مثل معلقه میباشند.

در شرح حکمت اشراق است که مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است زیرا مثل افلاطونی نور محض‌اند که محل آنها عالم انوار است و مثل معلقه در عالم اشباح است او مثل افلاطونی را عبارت از عقول متکائفه میداند«انما سمیت تلك العقول المتکافئة مثلا لکونه امثالا لما دونها و مثالات و آیات لما فوقها لانه صور اسمائه تعالی»

(شرح منظومه ص ۱۹٤).

«و قیل‌المثال عالم المثال یعنی‌المثل المعلقة التی بازاء الاشخاص مع ان افلاطونیین قائلون بالمثل النوریه والمثل المعلقه»

(شرح منظومه ص ۱۹۸ و ۱۹٦)

«وبعضهم و هوالمعلم الثانی فی‌کتاب الجمع بین‌الرأیین یحرفون الکلم فاولو المثل بالصور المرتسمه فی ذات باریها»

(از شرح منظومه ص ۱۹۸).

و بالاخره شیخ اشراق گوید: صور

معلقه، که فلاسفه‌گویند غیر مثل افلاطونی است زیرا مثل افلاطونی نورانی بوده و در عالم انوار عقلیه‌اند و مثل معلقه در عالم اشباح‌اند «الصور المعلقة لیست بمثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة».

(ش ص ۵۱۱ و رجوع شود باسفار ج ۱ ص ۷۳).

لاهیجانی گوید: و میان جبروت و ملکوت برزخی است که آن عالم ارواح و مثل نوریه است و میان ملك و ملکوت برزخی است که آن عالم مثال اشیاء مادیه است (رجوع شود به ش ص ۲۵٤ – شرح منظومه ص ۱۹۸، اسفار ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲ و ۱۲۷ و ۱۳۹).

مثلان – دو امریکه مشارك باشند در حقیقتی واحده ازآن روی‌که ایشان چنین باشند چون انسان و فرس که مختلفانند و جسمیت ایشان هر دو متماثلانند و بالاخره مثلان دو چیزی هستند که هریك از آنها جانشین دیگری شود مانند دو سیاهی، در مقابل متخالفان که هیچ یك جانشین دیگری نمیشوند مانند سیاهی و سفیدی و حرکت.

(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۲۱ از شرح حکمت عین ص ٦٤).

مثل‌الاصنام الحیوانیه – (اصطلاح اشراقی) و مراد رب‌النوع حیوان است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱٤۱).

مثل خیالیه – مراد از مثل خیالیه همان مثل معلقه است که از آنها تعبیر به مثل حسیه هم شده است.

(از اسفار ج ۳ ص ۹۵).

مثل عقلیه – (اصطلاح فلسفی) مثل نوریه را صدرالدین مثل عقلیه نامیده است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱٤۳).

مثل معلقه – (اصطلاح فلسفی) در فلسفه صدرالدین گاهی از مثل معلقه تعبیر بخیال منفصل شده است بمناسبت آنکه مانند صور مرتسمه در خیال است که وجود آنها وجود شبحی است و از آن جهت تعبیر باشباح معلقه هم شده است و در هر حال مراد از مثل معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف باشباح‌اند که نمونهٔ اجسامند و ظل مثل نوریه‌اند.

(اسفار ج ۱ ص ۱۲۲ ج ۳ ص ۳۸– ش ص ۵۰۹ – ۵۱۱).

مثل نوریه – (اصطلاح فلسفی) مراد از مثل نوریه همان مثل عقلانی و بقول شیخ اشراق همان مثل نوریه افلاطونی و صور علمیهٔ حق تعالی است

(ش ص ۲۵٤ – شرح منظومه ص ۸۰).

مثلث – (اصطلاح فقهی و هیئت) سه گوشه است و از سه یکی و در فقه عصیر عنبی است که پس از جوش آمدن و طبخ یك سوم آن مانده باشد که طاهر و حلال است.

در نجوم و هیئت:

بروج متحدالطبع را از لحاظ قرار گرفتن در فلك بروج مثلثه گویند مانند: حمل و اسد و قوس که مثلثهٔ اولند و آتشی است

(رجوع به التفهیم ص ۳۵۲).

مثلی - (اصطلاح فقهی) منسوب بمثل است و نزد فقهاء عبارت از چیزی و متاعی است که در بازار مانند او یافت شود چون «گندم، جو، و برنج!» و غیر مثلی مانند «حیوان. عقار» و جز آنها که قیمی گویند

(از کشاف ص ۱۳۴۳ - شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸۶ - مکاسب).

در کلیات حقوقی آمده است:

کلمات فقهاء در تعریف مثلی و قیمی مختلف است و مقصودشان از تعریف، حد حقیقی نیست بلکه قصدشان بیان ضابطه‌ایست برای تمیز بین مثلی و قیمی تا در موارد ضمان بدین وسیله رفع شك و تردید بشود زیرا از آنجائی که ضمان مثلی بمثل است و ضمان قیمی بقیمت است ناگزیر شده‌اند از بیان ضابطه‌ئی که مثلی از قیمی تمیز داده شود.

برحسب تعریف مشهور، مثلی چیزی است که قیمت اجزاء آن نسبت بکل متساوی باشد باین معنی کل آن هر قیمتی داشته باشد قیمت ربع آن: مثلا ربع آن قیمت باشد مثل گندم، بخلاف قیمی زیرا حیوانی که قیمت مجموع آن فرضاً هزار تومان باشد بساهست قیمت نصف آن بدویست تومان نرسد و همچنین جواهریکه وزن آن یك مثقال باشد قیمت نصف آن کمتر از ربع قیمت مجموع باشد.

و بالجمله هر چیزی که برای هیئت اجتماعیه آن مدخلیتی در ثمن باشد مثلی است و الا قیمی.

بر این تعریف ایراداتی گرفته‌اند و نقض و ابرامشان بطول انجامیده و برای اینکه بحقیقت نزدیکتر شوند بتعریفات دیگری پرداخته‌اند.

مثل اینکه بعضی مثلی را تعریف کرده‌اند بچیزیکه اجزاء آن در حقیقت نوعیه مساوی باشد یعنی همانطوریکه حقیقت نوعیه بر مقدار مجموع صدق میکند بهر یك از ابعاض آن نیز صادق باشد.

و این تعریف منتقض میشود به‌بسیاری از اشیاء قیمی مثل جواهریکه اسم صادق برمجموع برابعاض نیز صادق است وحال آنکه بالاتفاق جواهر را قیمی میدانند چنانکه متفقند بر اینکه مسکوکات بلکه مطلق طلا و نقره مثلی است.

ممکن است گفته شود چون در کتاب و سنت اثری از وجوه مثلی و قیمی نیست بیان معنی آنها و اینکه امتیاز بین آنها چیست بی‌فائده است زیرا ادله ضمان از قبیل قاعده ید و غیره تعرضی به بیان مابه‌الضمان ندارد و مفاد ادله این است که مال در عهده کسی است که تجاوز بمال غیر کرده و یاآنراتلاف‌ویاصاحب‌مال‌را مغرور کرده باشد. پس معنی ضمان عهده است و مقتضای آن بابقاء عین وجوب رد عین است و با تلف عین ردچیزی است که نزدیکتر به عین باشد. و چون اقرب بعین در صورتیکه تلف شده باشد مثل آنست و در نظر عرف امر دائر مدار صدق مثل است پس اگر متمکن از رد مثل باشد بدون عسر و حرج از تحصیل مثل آن باید مثل آنرا بمضمون‌له بدهد خواه تحصیل آن‌بثمن المثل یا کمتر یا زیادتر باشد اما تا جائی

که باجحاف نرسد والا ملحق بمتعذر المثل یا متعسر خواهد شد و بقیمت راجع میشود بقیمت یوم‌القبض یا یوم التلف یا یوم‌الرد.

فرق این طریقه و طریقه مشهور این است که بعد از آنکه اشیاء را بمثلی و قیمی تقسیم کرده‌اند ضامن حق ندارد در قیمی با تمکن از رد مثل، مثل آنرا بدهد اما بنابر این طریقه ضامن مکلف بتحصیل مثل است خواه مثلی باشد یا قیمی.

بنابراین اگر مثلی تعریف شود بآنچه تحصیل مثل آن بی تکلف دست دهد وقیمی بآنچه تحصیل مثل آن غیر ممکن و یا بی مشقت فراهم نشود اقرب بصواب خواهد بود.

و مؤید این مطلب آیه شریفه فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی و همچنین آیهٔ و جزاء سیئة سیئة بمثلها است.

اما قیمی بدل قهری و بحکم ضرورت است.

(کلیات ص ۶۹، ۷۰)

مثلثیات – رجوع به مثلی شود.

مثمـــن – بضم میم اول و فتـــح میم دوم با تشدید در عروض بحـری را گویند که مشتمل بر ۸ جزء باشد و نزد شعراء اطلاق بر نوعی از مسمط هم شود و بسکون ثاء و تخفیف، بها و قیمت و مال عوض متاع را در بیع گویند.

مثنوی – (اصطلاح اهل ادب) وابیات متفق الوزن و مختلف القوافی را گویند و هر بیتی را کـه قافیه علیحـده است و مزدوج هم نامند.

(از کشاف ص ۱۹۷).

(از کشاف ص ۱۹۹ – دره ص ۹۹).

مثنویات – (اصطلاح فلسفی)

این اصطلاح را اخوان الصفا بکـار برده‌اند آنان احوال و امور زوج مربوط بانسان را مثنویات یا مثنویـة الانسان نامند مانند نفس وجسد، فقروغنی،جوانی و پیری و بهر حال امور متقابلهٔ مربوط بحالات جامعه‌ها و انسانها را گویند

(رجـوع شود بـه رسالـه پنجم از نفسانیات ص ۱۹۶).

مثنی – (اصطلاح ادبی) یعنی اسمی که تثنیه است و مفید دو معنی و دو واحد از یك جنس است.

رجوع به تثنیه و جمع شود و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۸ شود).

مثول – (اصطلاح فلسفی) چنانکه در وجود ذهنی بیاید بعضی علم انسان را به اشیاء خارج به مثول یعنی تمثل اشیاء نزد عالم و عاقل میدانند و این نظریه به عقیده محققان فلاسفه مردود است.

(اسفار ج ۱ ص ۲۹۷).

مجادله – (اصطلاح منطقی) مناظره است برای الزام خصم یا اظهار صواب و برای الزام خصم حرام است و اما برای اظهار حق و ابطال باطل مأمور به است البته با شرائط خاص و در قرآن است «وجادلهم بالتی هی احسن»

(از کشاف ص ۲۶۶).

مجاز – (اصطلاح ادبـی و اصولی) و بفتح میم نوعی از استعارت باشد ودر مقابل حقیقت است و آن استعمـال لفظ است در غیر ماوضع‌له و در اصول یکی‌از

مباحث آن بحث در حقیقت و مجاز است بر این مبنی که آیا در الفاظ مبین احکام شرعی مجازاتی شرعی هست یا نه یعنی الفاظ باید حمل‌بر معانی حقیقی شوند یا در مواردی هم مجازات شرعی هست. علائمی برای تشخیص معانی حقیقی و مجازی ذکر کرده‌اند ازجمله علامت‌حقیقت تبادر، عدم صحت سلب و اطراد است که مقابل هریك از این علامات نشانهٔ مجاز است، مجازات مانند لفظ صلوة وزکوة‌اند که از معانی لغوی خود خلع و در معنی مخصوص استعمال شده‌اند که حقایق شرعیه شده‌اند مجاز یاشرعی است یاعرفی یا لغوی و همین‌طور حقیقت. و بالجمله برای مجاز انواع و اقسامی برشمرده‌اند.

۱ــ مجازمرسل و آن عبارت‌از استعمال لفظ است در غیر ماوضع‌له در صورتیکه علاقهٔ مصحح استعمال، غیرمشابهت باشد مانند استعمال «ید» در نعمت زیرا علت فاعلی نعمت است و در قدرت، واستعمال کل در جزء مانند «رقبه» در انسان و «اصابع» در انامل و «یجعلون اصابعهم‌فی اذانهم»

۲ــ مجاز عقلی که اسناد مجازی هم گویند و مجاز در اسناد هم گویند وعبارت از اسناد فعل است بملابس فعل مانند «اخرجت الارض اثقالها» که نسبت اخراج بمکان داده شده است در حال که فعل خداست ومجاز عقلی باعتبار طرفین چهار قسم است زیرا دو طرف آن یا هر دو حقیقت لغوی میباشند مانند «انبت الربیع البقل» یا هر دو مجازی‌اند مانند «احی الارض شباب‌الزمان» ویا یکی از دوطرف حقیقی و طرف دیگر مجاز است مانند «انبت البقل شباب الزمان» و «احی‌الارض الربیع» امثله مجاز عقلی در قرآن بسیار است‌مانند «واذاتلیت علیهم‌آیاته‌زادتهم ایماناً» که زیادکردن ایمان فعل خدا است و در مجاز عقلی قرینهٔ صارفه لازم است اعم‌از آنکه لفظی باشد یا معنوی عقلی یا عادی

۳ــ مجاز لغوی

٤ــ مجاز عرفی (عرف خاص یا عام)

مجازلغوی استعمال‌لفظ استدرغیرماوضع‌له با قرینهٔ صارفه و آنرا مجاز در مفرد هم گویند، علاقهٔ که در مجاز مرسل معتبر است بجز مشابهت است و آنها عبارتند از: ۱ــنامگذاری کل‌باسم‌جزءمثل‌نامگذاری انسان برقبه ۲ــ نامگذاری جزء باسم کل مانند نامگذاری‌انامل یااصابع ۳ــنامگذاری مسبب باسم سبب ٤ــ بعکس سوم ٥ــ نامگذاری حال باسم محل ٦ــ عکس پنجم ۷ــ نامگذاری شئی باعتبار متحول‌الیه (عنب به خمر) ۸ــ نامگذاری شئی باسم آلت ۹ــ تسمیهٔ شئی باسم مجاور آن ۱۰ــ تسمیهٔ مشتق بعد از زوال مشتق منه مثل ضارب بعد از فراغت از ضرب که باز هم ضارب گویند و جز آن از علاقات دیگر

دیگر از انواع مجازات مجاز مشهور است که در اشتهار بسرحد حقیقت‌رسیده باشد و مجاز راجح است که دون مجاز مشهور است

(از قوانین ص ٤ــ ۱۷ کشاف ص ۲۳۹ تلویح ص ۱۳۷ ــ ۱٦٥ ــ مختصر المعانی ص ۲٤ــ مطول ص ٥۷ــ ٥۸ ــ ٤۰۳ ــ ٤۰٥ ــ تلخیص ص ۲۳ــ ۱٥۹ــ

۱۷۰ و موافقات ج۱ ص ۳۶).
مثال فارسی از نظم:
باد سوی چمن آورد گل و سنبل و بید : در دکـان بچه رونـق بگشایـد عطار

•

زلف دلدار چو زنار همی فرمایـد
بروای شیخ که شد برتن ماخرقه‌حرام

•

هان ایدل عبرت بین از دیده نظر کن هان

مجازالشمال ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع برأس و جوزهر شود.

مجاسده ـ (اصطلاح نجومی)
مقارنه یکی از کواکب سیارات را با یکی از عقدتین مجاسدهٔ آن کوکب گویند یعنی ملاصقه و خسوف و کسوف درین دو عقده انجام شود.
(از بیست‌باب ملامظفر)

مجالی‌الکلیه ـ (اصطلاح عرفانـی)
مجالی کلیه و مطالع مظاهر، مفاتیح غیوبند که ابواب مسدوده میان ظاهر و وجود باطن بایـن مفاتیح گشوده میشود و آن مفاتیح پنج است اول مجلـی ذات احدیت و عین جمع و مقام اوادنی وطامة الکبری ومجلی حقیقة الحقایق و آن‌غایة الغایات و نهایة النهایات است.
بغایتی برسیدم که غایت آنجا نیست
نهایتی است که نام نهایت آنجـا نیست

•

دوم مجلی بر زخیهٔ اولی و مجمع ـ البحرین و مقام قاب قـوسین و حضرت جمعیهٔ اسماء الهیه:

•

در این برزخ اگر تو باریابی
پیاپی صد هزاران یار یـابـی
سیم انکشاف ارواح قدسیه که مجلی عالم جبروت است.
چهارم مجلی عـالم ملکـوت است و مدبرات سماویه که تدبیر میکنند بامـر الهی در عالم ربوبیت.
پنجم عالم ملك است. بکشف صوری و عجایب عالم مثال وکشف مدبرات کونیه.
(از رسائل ج۳ ص۴۵)

مجاهدت ـ (اصطلاح عرفانی)
مجاهدت عبار تاز وادار کردن نفس است به مشقات بدنی و مخالفت با هوی و هوس که بدان وسیله. بمقامات معنوی نائل شود و راه حق را بیابد «و من جاهد فینا لنهدینهم سبلنا».
(از تاریخ تصوف دکتـر غنـی ص ۶۵۴)
سنائی گوید:
چون تو از بود خویش گشتی نیست
کمـر جهـد بنـد و در ره ایست
چـون کمـر بسته ایستـادی تـو
تـاج بـر فـرق دل نهـادی تـو

•

و «فضل‌الله المجاهدیـن باموالهم و انفسهم علی‌القاعدین درجة»
اصل مجاهدت انفصال و محروم‌کردن نفس است از مـألوفـات و مجاهـدات بـا خواهشهای شهوانی و آنچـه انسان را از خدای متعال دور و بحفوظ نفسانی نزدیك گرداند.
(از شفـاءالسائـل ص ۱۱۲ رسالـه قشیریه ص۴۹)
سنائی گوید:

هر کـه خواهد ولایت تجرید
وانکـه جوید بـدایت توحیـد
بر در شه گدای نان خواهـد
باز عاشق غـذای جان خواهـد
عاشقان جان و دل فـدا کردند
ذکر او روز و شب خدا کردند

•

و مجاهدت با نفس بسی دشوارتـر است تا جهاد با دشمن در میدان نبرد، و ثمرهٔ مجاهدت تقرب بحق و قذف انوار ربانی است دردل مجاهد و آن برچند قسم است که عبارت از «مجاهـدة الکشف و الاطلاع ومجاهدةالقلب ومجاهده الاستقامة و مجاهده التقوی»

مجتث ـ (اصطلاح ادبی) اسم مفعول از اجتثاث یعنی استیصال ودر عروض اطلاق بر بحری شود و آن بحر مستفعلن فاعلاتن باشد چهار مرتبت.

(از کشاف ص ۲۱۱).

مجتهد ـ یعنی کوشش کننده وساعی در کار و در شرع کسی است که دراثر آموختن مبادی دین و علوم فقه بمرتبـهٔ رسیده باشد که بتواند احکام‌شرعی وفرعی را باستناد ادله و مأخذ استخراج واستنباط کند و مجتهد مطلق کسی است که قـوه و ملکهٔ استنباط تمام مسائل شرعـی را داشته باشد در مقابل مجتهد متجزی رجوع شود به تجزی، اجتهاد، متجزی و رجوع شود به

(قـوانیـن ج۲ ص ۱۳٦ ، ۲٤٤، موافقات ج٤ ص ۱۷۳ ـ کشاف ص۲۱۹).

و بالجمله:

اجتهاد در لغت تحمل مشقت باشد و مجتهد کسی است که او را ملکه استنباط احکام شرعیه باشد و یا کسی است که او را قدرت استنباط احکـام شرعیـه باشد باستناد ادلۀاربعه وبالجملهاجتهاداستفراغ وسع فقیه است در تحصیل ظن بحکم شرعی و فقیه کسی است که در اثر ممارست و کسب معلومات مقدماتی و غور و خوض در احکام و مسائل دینی و اخبار متکفل بیان احکام باستناد ادلهٔ مربوطه، مسائل حلال و حرام دینی را دریابد و بدان عمل کند، مقدمات اجتهاد علم عربیت، معانی و بیان، منطق، علم درایةالحدیث، اصول و کتب فقهیه استدلالیه، اخبار و آیـات مربوط باحکام است که سرانجـام موجب حصول ملکهٔ شود که بتواند ردالفرع الی الاصول کرده و مسائل را دریابد پس‌مراد از فقیه کسی است که صاحب استعداد و قابلیت باشد برای فیضان علم باحکـام شرعیه فرعیه بسبب آنکه عالم بمبادی و ادله بوده و علاوه دارای قوت قدسیه باشد چنین شخص از جهت آنکه رد فرع باصل میکند مجتهد نامند و عمل او را اجتهاد و از جهت حصول علم برای او فقیه باشد پس فقه عبارت از علم باحکامی است که ناشی ازادله خاص باشد واجتهاد استنباط احکام باشد از ادله و استنباط مقدم بـر علم باشد. آنچه از راه اجتهاد بدست آید گاه ظنی است و گاه قطعی و در هرصورت بر مجتهد حجت باشد و همین‌طور بـر کسانیکه از آن مجتهد تقلید مینماینـد زیرا مفروض این است که باب علم مسند است و بدین جهت ظن جانشین علم‌میشود رجوع بانسداد باب علم و حجیت ظن و

ظن شود، در اینکه آیا اجتهاد قابل تجزیه هست یا نه میان اصولیان بحث است، باید دانست که اصولا مساله جواز اجتهاد و تقلیدووجوب رجوع به‌مجتهدازمسائل کلامی است که مربوط باصول دین است و از مسائل فقهی نیست و در حکم وجوب اطاعت امام معصوم است.

پس معرفت مجتهد و اجتهاد نیز از اصول دین است نه فروع آن که از راه عقل و نقل ثابت میشود و بحکم عقل در غیاب امام لازم است که اشخاص نادان باحکام فقهی رجوع به کسی کنند که در مسائل و احکام شرعیه وارد بوده وتبحری کامل داشته باشد و آنکه عالم به کل احکام است مجتهد مطلق گویند و آنکه عالم به بعضی از مسائل باشد مجتهد متجزی گویند و بدیهی است اگر فرض شود که اجتهاد قابل تجزیه است آنکه مجتهد مطلق است مقدم است لکن جای بحث است که آیا امکان دارد که شخصی در بعضی از مسائل مجتهد باشد و در بعضی از مسائل نباشد مبنی بر این است که اجتهاد را چه معنی بنمائیم. اگرگفته شود که مجتهد کسی است که عالم باحکام باشد بالفعل یعنی حضور ذهنی داشته باشد اجتهاد قابل تجزیه هست و حتی بقولی با این فرض مجتهد مطلق نخواهد بود و اگر گفته شود که اجتهاد عبارت‌از ملکهٔ استنباط احکام است که هرکس تواند و قوت استنباط احکام را داشته باشد نسبت به تمام احکام یکسان است. و آنکس که تواند یك مسالهٔ فرعیه را در یابد بقیه را نیز میتواند استنباط کند.

و بالجمله مشهور است که مردم در زمان غیبت امام دو دسته‌اند یاباید مجتهد باشند یا مقلد و شق سومی هم ندارد و اگر کسی مجتهد نباشد و تقلید هم نکند عباداتش باطل است گرچه موافق باواقع هم باشد و گویند جاهل بحکم شرعی معذور است. برخی گویند میان مجتهد و مقلد واسطهٔ هست که محتاط است و دیگر آنکه اگر عمل جاهل مطابق با واقع بود صحیح است و گویند. میدانیم که تکلیف در زمان غیبت هم باقی است وراه به علم هم منسد است و دلیلی هم برعمل به ظن برای ما نیست مگر ظن مجتهد که باستناد مبادی و مقدماتی که دارد کوشش و سعی خود را در حصول آن کرده است پس لازم است که دیگران هم از ظنون مجتهد پیروی نمایند و چون اگر واجب بود که همه خود بدنبال اجتهاد میرفتند نظام عالم بر هم میخورد بدین جهت برای عدهٔ واجب است که اجتهاد کنند ودیگران از او تقلید نمایند مراد از مقلد کسی است که بسرحد اجتهاد نرسیده باشد و گرچه خود در مسائل فقهی هم وارد باشد و یا در علمی دیگر بسیار متبحر و وارد باشد و منظور از مجتهد آن کسی است‌که مسائل حلال و حرام مذهبی را دریابد و استنباط کند پس معلوم شد که واجب است برافرادیکه بمرتبهٔاجتهاد نرسیده‌اند. از مجتهدی پیروی کنند و مسائل دینی را ازو سؤال نمایند.

مجدد ــ (اصطلاح ادبی) و در نزد عروضیان قصیدهٔایست که درو تشبیب و هزل نباشد.

(از کشاف ۲۱۳)

مجحود ـ (اصطلاح فقهی) و بندهٔ ایست که از مولایش اطاعت نمیکند

(از شرح لمعه ج۲ ص ۲٤۵)

مجذوب ـ (اصطلاح ذوقی) مجذوب کسی است که او را خدای متعال برای خود گزیده باشد و پاك گردانیده باشد او را بآب قدس و بدون رنج و جهدوکوشش بتمام مقامات و مراتب عالیه برسد.

(اصطلاحات کاشانی ص۱۱۲ ـدستور العلماء ج۳ ص ۲۱۷)

مجذوب مطلق ـ (اصطلاح ذوقی)

مجذوب مطلق کسی است که بعد از فناء بالکل مسلوب‌العقل شود و در آن سکر و بیخودی بماند و آن طائفه را مجذوب مطلق مینامند که قلم تکلیف از ایشان برداشته و مجانین حق‌اند و خدای متعال آنها را برای خود برگزیده است و تمام مقامات آنها را حاصل گردیده است.

(از شرح گلشن‌راز ص ۲۸۵)

●

بی رنج و طلب گنج و بقا یافته‌اند
بی علم و عمل ناز و عطا یافته‌اند
مجذوبانند بس لطیف و تمکین
لطفی بکمال از خدا یافته‌اند

مجرد ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

مجرد یعنی عاری از قید و شرط ولوا حق و ضمائم و پاك از عوارض و تجرید بمعنای جدا کردن ضمائم و خصوصیات شئی است بوسیلهٔ ذهن و بعبارت دیگر شئی را خالی وعاری ازضمائم وجودی مورد لحاظ قرارظ دادن.

کلمهٔ تجرید نزد عرفا بمعنای عریان کردن شخص خود را از علائق دنیوی میباشد و مجرد کسی است که خود را از تمام علائق مادی دور نگاهدارد.

حکما مجرد بامری میگویند که‌روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشدچنانکه گویند نفوس و عقول مجرداند ویا عقول مجردات محض‌اند و نفوس ذاتاً ووجوداً مجردند و لکن در فعل متعلق بماده‌اند و مفاهیم کلیه و معانی عامه ذهنیه مجردند یعنی موطن آنها عقل است و لکن مرتبط با ماده‌اند زیرا منشأ انتزاع آنها ماده است و صور علمیه مجرد محض نمیباشند و مجردات محضه همان عقول و نفوس کلیه‌اند و نفوس مدبره نیز مجرد محض نمیباشند زیرا در فعل متعلق بماده‌اند و مثل نوریه مجرد محض‌اند و لکن مثل معلقه نیم مجردند زیرا دارای مقدارند و بالجمله مجردات بر دو قسم‌اند یکی‌آنکه فعلا و ذاتاً و وجوداً مجردند مانند عقول و دیگر مجرداتی که ذاتاً و وجوداً مجردند و لکن فعلا مادی هستند مانند نفوس‌مدبره فلکی و انسانی

(اسفار ج۲ ص ۱۹۳ ـ ج۱ ص۱۲٤ـ شفا ج۱ ص۳٤۷، ٦۲، ۱۵٤ ـ ش ص ۲٤٦).

و نزد عرفا مجرد کسی است که قطع علائق از متاع و بهره‌های دنیوی کرده باشد و خود را از ادناس و رذائل اخلاقی پاك و منزه کرده باشد و ترك مال ومنال نموده و خود را برای سیر الی‌الله آماده کرده باشد.

مجردات ـ عقول و نفوس را گویند رجوع به مجرد شود.

مجرة – (اصطلاح نجومی)
مجره را پارسیان **راه‌کاهکشان** خوانند و هندوان راه بهشت. و او جمله شدن بسیار ستارگانست از جنس ستارگان ابری. و این جمله بتقریب بر دایره‌ای بزرك است که بر دو برج جوزا و قوس همی گذرد، هرچند که جایی تنك شود و جایی ستبر، و جایی باریك و جایی پهن. و گه‌گاه دو تو شود و افزون. و **ارسطو طالس** مجره را چیزی دارد که بهوا از بخار دخانی شده، برابر ستارگان بسیار گرد آمده آنجا، همچنانك خرمن گیسو و دنبال اندر هوا برابر ایشان پدید آید.

هرگه که از برجی گیری سوی آن‌برج که بپهلوی اوست از مشرق، مثلا ببروج از حمل بثور، آنگه جوزا، آنگه سرطان. و بمنازل از شرطین ببطین، آنگه ثریا، آنگه دبران، آنرا توالی‌البروج گویند و گر ببروج از حمل‌گیری بحوت، آنگه دلو، آنگه جدی. و بمنازل ازشرطین ببطن الحوت آنگاه فرغ مؤخر، آنگاه فرغ مقدم، آنرا توالی‌البروج نخوانند، و لکن خلاف توالی و باشگونه. و این بحسب حرکت‌دوم مشرقی است. فاما پیش و پس که بستارگان گفته آید بحسب حرکت نخستین مغربی بود. وچون گویند ستاره پیش‌است، آن بود که سوی مغرب بود بخلاف توالی. و چون گویند ستاره پس است، آن باشد که سوی مشرق باشد بتوالی

مجمرة – (اصطلاح هیوی و نجومی)
و یکی از صور کواکب نیم‌کرهٔ جنوبی بود شامل هفت ستاره داخل در صورت و به شکل منقل آتش.

(از صور کواکب ص ۳٤۲)

مجرورات – (اصطلاح ادبی) درزبان و قواعد عرب کلماتی هستند که بواسطهٔ حروف جاره یا اضافه مجرور میشوند رجوع به حروف جاره و اضافه شود. و و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۱) شود.

مجری – (اصطلاح ادبی) بفتح میم اسم ظرف از جریان است و در عروض حرکت روی است این حرکت در قوافی فارسی ظاهر نشود مگر باضافه ردیف مثال:

من ای زاهد از آن ورزم طریق می‌پرستی را که سوزد آتش مستی خس و خاشاك هستی را – بکسر تاء پرستی و هستی
(از کشاف ص ۲۹٤).

مجسمه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از متکلمانند که گویند خدای جسم است چنانکه بندگان و برخی گویند بر شکل امردان خوش ترکیب است.
(از کشاف ص ۲۸۷)

مجعول – (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان جعل بیان شد میان حکما اختلاف است که آیا مجعول با لذات و اثر فاعل وجود است یا ماهیت و یا اتصاف ماهیت بوجود و گفته شد که اصالت وجودیان گویند: آنچه مجعول با لذات است وجود است و ماهیات امور عرضی اعتبارند.
(رجوع به جعل ۵۲۹)
و (مشاعر ص ٦۲– اسفار ج۱ ص ۹٤ شود.)

مجلس انس – (اصطلاح ذوقی)
رجوع بانس شود.

در مجلس انس همدمی یافته‌ایم
در پردهٔ عشق محرمی یافته‌ایم
عالم چکنم که از دو عالم بهتر
در سینهٔ خود عالمی یافته‌ایم

مجمع‌الاصلیه ـ (اصطلاح عرفانی) محبت ذاتیه است.

مجمع اضداد ـ (اصطلاح عرفانی) و هویت مطلقه را گویند (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۳).

یك هویت اول و آخر بود
آن حقیقت ظاهر و باطن بود

مجمع‌الاهواء ـ (اصطلاح عرفانی) و عبارت‌از حضرت جمع مطلق است و دربعضی کتب حضرت جمال مطلق است (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص۲۳).

مجمع‌البحرین ـ (اصطلاح عرفا) و عبارت از حضرت قاب و قوسین است بعضی گفته‌اند حضرت جمع وجود است.

بعضی گویند مجمع‌البحرین دل است.

مجمع لاهوت ـ (اصطلاح عرفانی) و حضرت جمال مطلق است که میل بغیر حق نکند مگر بالتفاتی

همه عالم جمال حضرت اوست
او جمیل و جمال دارد دوست.

مجمل ـ (اصطلاح اصولی) و هرگاه لفظی چنان باشد که خلاف آن معنی‌که ازلغة فهمیده میشود احتمال ندهد نص است و اگر خلاف آن را احتمال دهد راجح است در صورتیکه در یك‌طرف ظهور داشته باشد و در طرف دیگرمرجوع است و اگر متساوی‌الطرفین باشد مجمل است و یا مشترك است و بالجمله آنچه را ظهوری نباشد دریك طرف مجمل‌گویند «المجمل ماکان دلالته غیر واضحة بان یتردد بین معنیین فصاعداً من معانیه» که گاه از جهت اشتراك لفظی است و از اقسام مجمل عام ومطلق است ودراصطلاح اهل حدیث هر روایتی که ظاهرالدلاله بر مقصود نباشد مجمل گویند

(از معالم ص۱۵۱ ـ درایه ص ۵۷ـ قوانین ص ۳۳۲ ـ خزائن ص ۲۵۷ ـ کفایه ج۱ ص۳۹۷)

رجوع به مبین و عام و مطلق شود.

و **بالجمله** مجمل عبارت از آن باشد که آنرا دلالت غیر واضحه باشد بآنکه مثلا مردد بین دو معنی یا زیادتر بود از معانی خود، مجمل گاه قولی است و گاه فعلی است چنانکه حضرت رسول نمازی بجای آورده باشند و وجه آنرا بیان نفرموده باشد که مجمل فعلی است، مجمل قولی یا مفرد است یا مرکب اجمال در مفرد باین است که مردد باشد بین چند معنی از جهت اشتراك لفظی مانند کلمهٔ «قرء» و «مختار» که اشتراك دارد هم شامل فاعل شود و هم مفعول. یا بسبب اشتراك معنوی است در صورتی که فرد معین اراده شده باشد و حال آنکه نزد مخاطب معین نباشد مانند «جاء رجل من اقصی المدینة» و مثل «ان تذبحوا بقرة» و مثل «اعتق رقبة» در صورتیکه مراد رقبهٔ مؤمنه باشد که از جمله اجمال‌بسبب اشتراك‌معنوی است «واتواحقه‌یوم‌حصاده» است باعتبار امکان صدق حق بر هر یك از ابعاض با آنکه مراد عشر است و بالجمله مجمل به سبب اشتراك معنوی آن

باشد که نزد مخاطب مجهول باشد و اما مجمل در مرکب یا اجمال در تمام آن میباشد مانند «اویعفو الذی بیده عقدة النکاح» که مترددد بین زوج و ولی زن میباشد یا باعتبار تخصیص آنست به مخصص مجهول مانند «اقتلوا المشرکین الابعضهم» یا اراده معین یا «احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین» از باب جهالت معنی احصان که معنی حفظ دارد یا زوج و تزویج و بحث است که آیا آیه سرقت «السارق و السارقة فاقتلوا ایدیهما» را اجمال است ازجهت ید یا نه یا اجمال دارد از جهت قطع یا نه.

و نیز بحث است که روایت «لاصلوة الابطهور» و «لاصلوة الابفاتحة لکتاب» و «لاصیام لمن لم یبت الصیام من اللیل» و «لانکاح الابولی» که ظاهر آنها نفی فعل است و حال آنکه مراد نفی صفت است آیا مجمل است بدین جهت یا نه... ونیز بحث است در تحریم و تحلیل که نسبت باعیان داده شده است مثل «حرمت علیکم امهاتکم والخمر والخنزیر والمیتة» و «احلت لکم بهیمة الانعام» و حال آنکه در مورد اول مراد نکاح است و در دوم اکل است از این جهت داخل در مجمل است یا نه رجوع به مجمل شود.

المجمل ما کان دلالته غیر واضحة بان یتردد بین معنیین فصاعداً من معانیه و هو قد یکون فعلا و قدیکون قولا اما الفعل فحیث لم یقترن بما یدل علی جهة وقوعه من‌الوجوب والندب و غیرهما کما اذا صلی النبی ولم یظهر وجهها و اما القول فهو اما مفرد او مرکب اما المفرد اما اجماله بسبب تردده بین‌المعانی بسبب‌الاشتراك اللفظی فی اول الامر کالقرء اوبسبب‌الاعلال کالمختار او بسبب الاشتراك المعنوی و هو فیما لواراد منه فرداً معنیاً عنده غیر معین عندالمخاطب و مرکب اما فی‌الاخبار مثل جاء رجل من اقصی المدینة و اما فی الامر والاحکام مثل ان تذبحوا بقرة..

واعتق رقبة اذا ارید به‌المؤمنة

(از قوانین ج ۱ : ۲۳۲).

در اصول رشاد آمده است.

قبل از شروع به بیان مطالب این فصل این نکته را مقدمة یادآور میشویم:

همانطوریکه‌کلام معصوم حجت ودرخور استناد میباشد همینطور فعل و تقریرش نیز حجت است و اگرچه راجع به فعل و تقریر معصوم در فصول آینده این کتاب مفصلا بحث خواهد شد ـ ولی در این فصل نیز تعریف اجمالی آنها لازم است تا چنانچه طرداً للباب سخنی از آنها بمیان آید نقطهٔ ابهامی باقی نماند:

در عبادات و معاملات و سیاسات هرگاه معصوم (ع) بانجام عملی اقدام فرماید این اقدام دلیل مشروعیت آن عمل خواهد بود و هکذا اگر شخص دیگری در حضور معصوم بانجام آن عمل مبادرت ورزد و معصوم در مقابلش سکوت اختیار نموده و از آن جلوگیری نفرماید ـ این سکوت نیز دلیل مشروعیت آن عمل تلقی میگردد و در اصطلاح علمای اصول اولی را فعل معصوم و دویمی را تقریر معصوم گویند.

پس از تمهید این مقدمه اینك‌مطالب این فصل را در ضمن ابواب ذیل بیان

مینمائیم.

مجمل آن است که دلالت آن غیرواضح و تردیدآمیز باشد - یعنی معلوم نشود که مراد از آن کدامین معنی از معانی محتمله است و آن در سه مورد صادق آید.

۱- در فعل معصوم ۲- در تقریر معصوم ۳- در قول معصوم

۱- اجمال در فعل معصوم: هرگاه معصوم در مورد عبادات یا معاملات یا سیاسات عملی بجا آورد - و معلوم نشود که آنرا بچه وجهی از وجوه محتمله بجا آورده است - در این صورت آن عمل مجمل و مردد الوجه خواهد بود مثلا اگر بمجرد رؤیت هلال دو رکعت نماز بگذارد و معلوم نشود که آن نماز را بوجه وجوب اداء فرموده یا بوجه استحباب - و هکذا اگر در معاملهٔ حیوان - بیع را فسخ کند و معلوم نشود که آن را بموجب خیار حیوان فسخ فرموده یا بموجب خیار عیب یا خیار مجلس - و همچنین اگر در موقع جلد زانی بکمتر از صد جلده اکتفاء ورزد و معلوم نشود که این تخفیف در مجازات ناشی ازاشتباه درشمارش اسواط است یا اینکه معصوم متعمداً و بنابر علل خاصهٔ چنین تخفیف را روا داشته است؟ در تمام این موارد فعل معصوم مجمل و در انطباق بین چند امر مردد خواهد بود.

۲- اجمال در تقریر معصوم: اگر شخصی عملی را در حضور معصوم انجام دهد و معصوم (ع) از آن جلوگیری نفرماید و یا بدان اعتراضی نکند و معلوم نشود که این عدم ممانعت و یاعدم اعتراض من‌باب تقیه است یا من‌باب تجویز - در این صورت تقریر - تقریر مجمل خواهد بود

۳- اجمال در قول معصوم: قول معصوم یا لفظ مفرد است یا الفاظ مرکبه

و اما لفظ مفرد: اجمال در لفظ مفرد بچندین سبب حاصل میگردد یکی بسبب اشتراك لفظی مثل کلمهٔ قرء که مشترك است لفظاً بین حالت طهر و حالت حیض - و دیگری بسبب اشتراك معنوی مثل کلمهٔ عین که مشترك است و معناً بین ذهب و فضه و جاریه و سومی بسبب اعلال صرفی مثل کلمهٔ مختار که از حیث هیئت مشترك است بین اسم فاعل و اسم مفعول.

پس هرگاه معصوم (ع) در ضمن سخنان خود یکی از آن کلمات را اداء نماید و معلوم نشود که مرادش مثلا از کلمهٔ قرء طهر است یا حیض؟ و یا از کلمهٔ عین نقره است یا طلا؟ و یا از کلمهٔ مختار اسم فاعل است یا اسم‌مفعول؟ - در این صورت کلمات مزبوره مجمل و مرددالدلاله میشوند.

اما الفاظ مرکبه: اجمال در الفاظ مرکبه باعتبارات زیادی حاصل میشود که از جمله آنها اعتبارات ذیل است:

الف - باعتبار تردد در مرجع ضمیر: مثلا اگروضع جمله‌بندی کلام‌طوری‌باشد که مرجع ضمیر واقع در آن بین چند امر مردد شود - در اینصورت کلام مجمل خواهد شد مثل ضرب زید عمرواً فضربته که ضمیر واقع در آخر کلام محتمل است بر زید عاید گردد یا بر عمرو؟ وبهمین

جهت معلوم نیست که مراد قائل از آن جمله، این است که زید را زده؟ یااینکه عمرو را زده است؟

ب ـ باعتبار تخصیص بمخصص مجمل: مثل اکرم العلماء الا بعضهم ـ در این مورد چون مراد قائل از استثناء بعض ـ استثناء یك شخص و یا اشخاصی است که در نزد وی معین و در نزد مخاطب غیر معین است ـ لذاکلام قائل از نظر مخاطب مجمل و در انطباق بمصادیق عدیده مترددد است

ج ـ باعتبار نفس جمله من حیث هی: مثلا آیهٔ اویعفو الذی بیده عقدة النکاح در مقام بیان حکم طلاق قبل از زفاف ـ ابتداء زوج را بپرداخت نصف مهریه ملزم فرموده و بعد استدراکاً چنین افزوده است الا ان یعفون او یعفوالذی بیده عقدة النکاح اکنون معلوم نیست که مراد از دارندهٔ عقدة النکاح (اختیاردار) آیا زوج است یا ولی زوجه؟ ـ زیرا این عنوان بهردو آنها قابل صدق است بنابر این اگر مقصود از آن زوج باشد در این صورت مضمون آیه چنین میشود: زوج اگر قبل از زفاف، زوجهٔ خود را طلاق بگوید فقط نصف مهریه را خواهد پرداخت مگر آنکه خودش برضا ورغبت نصف باقی را بزوجه عفو و بخشش کند ـ ولی اگر مقصود از آن ولی زوجه باشد مضمون آیه چنین میشود: زوج درصورتی فقط نصف مهریه را خواهد پرداخت که نصف باقی را ولی زوجه عفو کند

پس این آیهٔ من حیث هی، مجمل و متردد المضمون است.

(اصول رشاد ص ۱۷۷ ـ ۱۷٤)

مجنی علیه ـ (اصطلاح فقهی) آنکه بر او جنایت شده است.

مجوس ـ (اصطلاح کلامی) آنان که آفتاب را ستایش نمایند که بفارسی گبر گویند و زردشتیان باشند.و گویند مغانند و قائل بدو اصلند، نور و ظلمت، خیر و شر.

(رجوع شود به‌ملل ونحل شهرستانی ص ۱۱۱ ، ۱۱۳).

مجهول ـ (اصطلاح ادبی و حدیث) مقابل معلوم است و در قواعد زبان عرب فعل مجهول آن باشد که فاعلش معلوم نباشد در ماضی حرف اول را مضموم و ماقبل آخر را مفتوح‌گردانند چون «نصر» و در فعل امر حاضر مجهول آن بالام صرف شود بطریق امر غایب

مانند «لتنصر ـ لتنصرا»

و نزد ادباء حرفی است که در گفتن ساکن باشد و در وزن متحرك چون سین آراسته و خواسته و خاء ساخته وپرداخته و در اصطلاح محدثان خبری است که روات آن از لحاظ عقیده و امانت و جز آن نامعلوم باشند مقابل معروف است کلا یا بعضاً.

(از درایه ٦۹ ـ کشاف ص ۲۷۹)

مجهول المالك ـ (اصطلاح فقهی) مالی که اربابش ناشناس باشد و معلوم نباشد که احکامی دارد.

در کلیات حقوقی آمده است:

مالیکه معلوم نیست صاحبش چه‌کسی است در صورتیکه اطراف تردید عده معدودی باشند باید بقرعه یا قسمت

بطریق صلح قهری رفع تردید نمود. و با غیر محصور بودن اطراف شبهه با آن مال، معامله مجهول‌المالك خواهد شد.

ممکـن است روایت را اختصـاص بخصوص این مورد نداده بلکه آنرا شمول داده بهر مالی که مردد بین دو شخص یا اشخاص بوده و طریقی برای تعیین صاحب واقعی آن وجود نداشته باشد.

بلکه ممکن است آنرا تعمیم داد بـه صورتی هم که برای آن واقع مجهولی نباشد مثل اینکه شخصی بدو نفر مدیون است و مالی را بوکیل آن دو نفر بدهد و تعیین نکند که مال را بکدامیك از آنها بدهد.

و همچنین است وقتی که شخص دو فقره به یکی مدیون باشد که یك فقره آن بارهن است و دیگری بی‌رهن و در موقع تسلیم مال تعیین نکند که بابت کدام یك از آنها است.

در این مسئله محتمل است حق تعیین با مدیون باشد و مادامی که تعیین نشده ملك مراعی است.

و محتمل است توزیع بمقتضای قاعده مذکور.

و احتمال میرود استصحاب بقاء به ملکیت مدیون و تا وقتی تعیین نشده نزد قابض امانت باشد.

و از بین این احتمالات احتمال اول اقوی و ارجح است.

بهرحال احتمالات مذکوره در صورتی است که مدیون مدعی تعیین نباشد و الا مسئله قاعده مالایعلم الا من قبله بوده و باید هرچه گوید نظر باینکه ابصر بقصد خود میباشد او را تصدیق نمود.

(کلیات ص ٥٥، ٥٦)

مجهول مطلق ـ (اصطلاح منطقی) مجهول مطلق یعنی امری که بهیچ وجه از وجوه معلوم نباشد نه بعلم اجمالی و نه بعلم تفصیلی نه بوجه و نه بکنه رجوع بمعلوم شود.

مجهولیه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارجند خوارج عجارده و مذهب آنان بمانند حازمیه است.

(از کشاف ص ۲۸۰)

محابات ـ (اصطلاح فقهی) فـرو گذاردن و با کسی معاوضه کردن و بیع کردن بکمتر از قیمت و خریدن زیاده بر قیمت باشد و نزد ادبا عبارت ازگفتن چیزی است مثل چیزی که دیگری گفته باشد

(از کشاف ص ٤۳۲).

و بالاخره در اصطلاح فقهامعاملات محاباتی نوع معامله‌ایست که بکمتر از قیمت باشد.

کلیه معاملات محاباتی در مرض موت نسبت بمازاد از ثلث مثل بیع و اجاره و صلح بکمتر از ثمن المثل موقوف باجازهٔ ورثه است زیرا مزاحم حقوق آنها است در مازاد از ثلث.

رجوع به بیع محاباتی شود.

محارم ـ (اصطلاح فقهی) کسی یا کسانی را گویند که نکاح آنها برانسان حرام باشد بطور دائم از راه نسب یا رضاع یا مصاهرت.

رجوع به نکاح شود.

محادثه ـ (اصطلاح عرفانی) محادثه

عبارت از خطاب حق است بنده را در صورت موجودات عالم ملك مانند ندای حق بموسی از درخت.

(از کشاف ص ۲۸۳)

محاذات – (اصطلاح فلسفی) محاذات عبارت از بودن دو شئی است در دومکان بنحویکه در جهت مختلف نباشد

(دستور ج ۳ ص ۲۲۲)

محاسبت – (اصطلاح عرفانی) «ان تبدوا ما فی‌انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله» هر نفسی باید حساب کارهای خود را کرده و بعد از توبت محاسبت لازم است که کارهای خوب و بد را حساب کند و میان حق و باطل جدا کند ونعمت از فتنه بشناسد و بداند که هر عملی که خوب باشد نتیجه‌اش عاید او شود و اگر بد باشد کیفر بیند و بداند که‌خدای متعال از کلیه اعمال و رفتار بندگان آگاه است و بداند که هرکس حساب خود نکرد در عمل باقی آرد و هرکس حساب نداند عاملی نتواند و بالاخره تصمیم بر کارهای پسندیده گیرد و ازکارهای زشت گذشته توبه کند.

(از عرفان الحق صفی علیشاه ص ۴۳).

محاسبیه –(اصطلاح‌عرفانی) محاسبیه طائفهٔ از متصوفه‌اند که سلسلهٔ آنها به ابوعبدالله حارث‌بن اسد محاسبی رسد.

(از کشف المحجوب ص ۲۱۹ – شرح منازل ص ۱۲)

محاضره – محاضره عبارت از حضور قلب است باستیلای سلطان ذکر ومکاشفه حضور اوست به نعمت بیان و مشاهدهٔ وجود حق.

هجویری گوید: محاضره بر حضور دل افتد اندر لطائف بیان ومکاشفه بر حضور تحیر افتد اندر حظیره عیان پس محاضره اندرشواهدمشاهدات‌است‌وعلامات محاضره دوام تفکر است اندر رؤیت آیت و علامت مکاشفه دوام تحیر اندر عظمت

کاشانی گوید و شهود تجلی افعال را محاضره گویند.

در دستور است که: محاضره حضور قلب است با حق در استفاضه از اسماء او

اول محاضرت و بعد مکاشفت و بعد مشاهدت است پس محاضرت حضور قلب است و گاه محاضرت بواسطهٔ تواتربرهان حاصل میشود وآن بعد ازوراء ستر است اگر حاضر باشد باستیلای سلطان ذکر و بعد از آن مکاشفت است که حضور بنعت بیان است‌که نیازی در این حالت به تأمل دلیل و خواستار شدن سبیل و پناه خواستن از دواعی غیب ندارد و محجوب از نعت غیب هم نیست.

(رجوع شود به مصباح‌الهدایه ص ۱۰۰)

پس صاحب محاضرت را عقلش هدایت کند وصاحب مکاشفت را عملش نزدیك کند، و صاحب مشاهدات را معرفش محو کند.

(از رساله قشریه ص ۴۰ – دستور العلماء ج ۳ ص ۱۲۲۷)

محاق – (اصطلاح نجومی و هیوی) یعنی سوختن ستاره و ماه.

ابوریحان گوید:

سوختن ستاره آن بود که با آفتاب بهم آید. و این نام از بهر آن نهادند که آفتاب را بآتش تشبیه کردند. و ناپدید شدن ستاره از دیدار و اندر آمدن او بشعاع آفتاب، ماننده سوختن و ناچیز شدن باشد. و این سوختن همه ستارگان متحیره را بمیان استقامت باشد. چون بر بلندی فلك تدویر باشند که او را ذروه خوانند. آنگاه علوی از سفلی جدا شود بمیان رجوع و آنگه که بفرودی تدویر باشند که او را حضیض خوانند، زیرا که سفلی آنجا نیز بسوزد. وعلوی آنجا نسوزد، ولیکن برابر آفتاب باشد.

شباهنگام نو پدید آید باول ماه. و بمغرب باریك دیده آید. و دوری او از آفتاب هر شبی همی فزاید و روشنائی اندر تن ماه همی ببالد تا بمیانگاه مشرق و مغرب رسد باول‌شب هفتم. وروشنائی بنیمهٔ آنچ ما را دیدارست از ماه چون نیم دایره شود. و از پس آن روشنائی بیشتر شود از تاریکی تا بشب چهاردهم. آنگه اندرین شب روشنائی او تمام شود، و برآمدن او با فرو شدن آفتاب بود، که میانشان نیم‌دایره‌ای باشد. چون از اینجای بگذرد دوری او از آفتاب بدیگر سو آغاز کاستن و بروشنائی او رخنه شود و کاهش پدید آید، تا روشنائی و تاریکی اندرتن ماه برابر شودبشب‌بیست‌و دوم . وزپس این تاریکی بر روشنائی بفزاید، تا آنگه که باز بصورت ماه نو باریك بازآید از سوی مشرق. و دیدار او بامدادان بود، و روشنائی اندر او بهمه حالها از آنسو باشد که سوی آفتاب بود. و از پس باریکی ناپدید شود بشعاع آفتاب. و وقت پنهانی او را بتازی سرار خوانند

محاقله ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بمزابنه شود.

محـال ـ (اصطلاح فلسفی) محـال مساوی با ممتنع است

(از تهافت التهافت ص ٦٠) ورجوع به ممتنع شود

محاله‌به ـ (اصطلاح‌فقهی) مال مورد حواله است رجوع به حواله شود.

محـال علیـه ـ (اصطلاح فقهـی) پرداخت کنندهٔ حواله است.

در کلیات حقوقی آمده است:

همینکه محال علیه حواله را قبـول نمود ذمه او به محتال مشغول و بـرای محیل برائت ذمه حاصل میشود.

بنابراین، دیگر محتال حق مراجعه به محیل را ندارد و محال علیـه نباید دین خود را به محیل بپردازد و چنانچه دیون محیل زیادتر از اموالش باشد چون ایـن حق او نیست غرماء حق ندارند در آن مداخله نمایند.

حق مراجعه محال‌علیه به محیـل در صورتیکه ازپیش باو مدیون نبوده‌موقوف بپرداخت دین محتال نیست.

(کلیات حقوقی ص ١٥٩)

محبت ـ (اصطلاح عرفـانی) محبت یعنی دوستی و مانند سایـر وجـدانیات ظـاهرة الانیة و خفیة الماهیـة است و عبارت از غلیان دل است در مقام اشتیاق بلقاء محبوب.

ابوالقاسم قشیری گوید:
محبت محو محب است بصفاته واثبات محبوب است بذاته که تمام صفات خود را در طلب محبوب نفی کند.
(کشف المحجوب ص ۴۸۷ ـ کشاف اسرار ص ۹۴)

شاعر گوید:

محب و حب محبوب ار بدانی
محب را غیر محبوبش نخوانی
اگر دریا و گر موج و حبابست
بنزد ما همه جام شراب است

*

در شرح کلمات باباطاهر است که: محبت‌حقیقت مطوی است‌که رقیقه‌های نغم آنرا اظهار نماید و حقایق غیرت آنرا پنهان کند.

سهل بن‌عبدالله گوید:
محبت معانقهٔ طاعات و مباینت مخالفات است.

رودباری گوید:
محبت عبارت از موافقت است.

هجویری گوید:
محبت حق نسبت به بنده ارادت خیر بود و رحمت و محبت اسمی است از اسامی ارادت.

و بالجمله محبت خدا آنست که بنده را از معاصی برهاند و مقامات واحوال عالیه ویرا کرامت فرماید.

ابوعلی کاتب گوید:
«روائح نسیم المحبة تفوح من المحبین و ان کتموها و تظهر علیهم دلائلها و ان اخفوها»
(از طبقات ص ۳۸۷)

و بعضی گویند محبت مأخوذ ازحب است که اندر آن آب بسیار باشد وهمین طور هرگاه حب در دل طالب جمع‌گردد، بجز حدیث دوست، را اندر دل وی جای نماند و پر از محبت دوست باشد.
(کشف المحجوب ص ۳۹۴ ـ ۴۰ـ شرح کلمات باباطاهر ص ۱۸۰)

سمنون گوید:
محبت اصل و قاعده راه حق است و احوال و مقامات نازل‌اند و هر مقام و محلی در معرض زوال باشد بجز محبت «والحب عندالزهاد اظهر من الاجتهاد»

پس موحد محب حضرت اوست
که محبت حجاب عزت اوست
ای محب جمال حضرت غیب
تا نجوئی وصال طلعت غیب

و محبت بر چند وجه است، یکی بمعنی ارادت بمحبوب که بی سکون نفس و میل مخلوقات نسبت بیکدیگر بودودیگر معنی احسان باشد و تخصیص بنده که ویرا به درجهٔ کمال رساند و دیگربمعنی ثناء جمیل است بر بنده.

در شرح کلمات باباطاهر است که «المحبة اولها اختیار و اوسطها افتقار و آخرها اختیار» مدعی محبت را دراول آزمایش کنند بانواع بلاها تا صدق و کذب از هم جدا شود.
(از محبت‌نامه ص ۴۶ ـ واردات غیبی ص ۲۶۹ ـ کشف المحجوب ص ۳۹۸، ۱۸۳)

علی‌بن کنانی گوید «المحبة ایثار المحبوب»
(از شرح تعرف ج۴ ص۵).

*

عشق از اول سرکش و خونی بود
تا گریزد هر که بیرونی بود

«وحب الشی یعمی و یصم» و محب در مقام کمال حب بمحبوب خود را فراموش کرده و غیر محبوب نه‌بیند.

*

عشق آمد و عقل رخت بر بست و برفت
آن عهد که کرده بود بشکست و برفت
چون دید که پادشه آمد سرمست
بیچاره غلام چست برجست و برفت

«فسوف یأتی‌الله بقوم یحبهم و یحبونه» و پیوسته دل دوست اندراشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار چنانکه اجسام بر ارواح مشتاق باشند دلهای محب بلقاء احباب مشتاق باشند و قیام دل بمحبت بود و قیام محبت‌برؤیت و وصل محبوب بود.

*

در دل بیخبران جز غم عالم غم نیست
و ز غم عشق تو مارا خبرازعالم‌نیست

جایگاه محبت، دل است ومکان بی‌دل است و هر که از شراب وصل نچشیده باشد از آن غافلست.

(از کشف المحجوب ص ۳۹۳).

*

ایکه میپرسی زمن کان‌ماه‌رامنزل‌کجاست
منزل او در دلست اما ندانم دل‌کجاست

*

هر که از روی ارادت پا نهد درراه‌عشق
عالمی پیش آیدش کز هر دو عالم بگذرد

ابراهیم خواص گوید:

محبت عبارت‌از محو ارادت واحتراق جمیع صفات و حاجات است

(لمع ص ۵۸).

در الهدایة الی فرائض القلوب است که محبت انقطاع نفس و کندن آن است بذات از امور دنیوی و علائق مادی و توجه دادن آن بسوی حق تعالی

(از الهدایة الی فرائض القلوب ص ۳۷۹).

کاشانی گوید:

محبت میل باطن است بعالم جمال و آن دوگونه است:

محبت عام که میل قلب است بمطالعهٔ جمال صفات.

محبت خاص که میل روح است بمشاهدهٔ جمال ذات که آفتابی است که از افق ذات آید.

۳ وسائل وصول بمحبوب را دوست دارد و مطیع باشد.

۴ از موانع وصول بمطلوب بطور مطلق دوری کند.

۵ همواره در یاد محبوب باشد.

۶ محبوب را درتمام اوامر و نواهی اطاعت کند.

۷ آنچه اختیار کند برای طلب رضای محبوب باشد.

۸ اندك مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندك.

۹ حیرت و هیجان در مشاهدهٔ جمال محبوب.

۱۰ مشاهدهٔ محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد بلکه هر لحظه بدان بیفزاید و بعد از وصال شوقی جدید حاصل شود زیراقلب محب متعلق‌بمحبوب

خود است و از غیر محبوب معرض است و معنی فناء محب در محبوب همین است که مرتبت کمال محبت عبد است

(از مصباح‌الهدایه ٦ ــ ٤ کشاف ص ۲۷۸ ــ شرح منازل ص ۱۵۱).

بعضی گویند: محبت اولین وادی از اودیهٔ فناء است و سیر در این راه نیاز بمرشد و راهنما دارد.

*

بکوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم
که گم‌شد آنکه درین‌ره برهبری‌نرسید
مکن زغصه شکایت که‌درطریق طلب
براحتی نرسید آنکه محنتی نکشید

و محبت عام نوری است که وجود را آرایش دهد و محبت خاص‌ناری است که وجود را پالایش دهد و محب را بسوزد و محو گرداند.

(از مصباح‌الهدایه ص ٤۰٤).

*

بفرشتگان رحمت برم این شکایت از تو
که مرا حبیب کشت و بمزار من نیامد

جنید گوید: محبت میل قلب است و محبت صفتی است که میان مخلوق ومیان بنده و حق تعالی میباشد.

محبتیکه میان مخلوقاتست اول درجهٔ آن موافقت طبع است که بالاخره بعشق شدید منتهی شود و محبت حق به بنده خیر است و محبت بنده بر حق طاعت است و هرچند محبت زیادت گردد طاعت زیادت شود و از این جهت بعضی گویند محبت موافقت است در طاعت.

علی‌بن محمد کتانی گوید:

ایثار محبت محبوب است یعنی دوست را بر خود برگزینند.

بعضی گویند:

محبت در مخلوقات لذت است و در خالق استهلاك.

بعضی گویند:

محبت امری است که کور و کر کند و نابینا گرداند محب را از آنچه جز محبوبست

(از شرح تعرف ح٤ ص ۲ ــ ۱۵).

کاشانی گوید:

علامت محبت بسیارست از جمله:

۱ در دل محب محبت دنیا و آخرت نبود و فقط محبت محبوب باشد.

۲ هر حسن که باو عرضه کنند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب نگرداند.

برخی از ترکیبات، آتش‌محبت، حلقهٔ محبت، بادهٔ محبت، درجه محبت، علقهٔ محبت، نقش محبت، ندای محبت، یاقوت محبت، جام محبت، شراب محبت، دست محبت، بلای محبت، سلطان‌محبت، اسرار محبت، بوتهٔ محبت، قطرهٔ محبت، رقم محبت، ارتباط محبت، انبساط محبت، شطرنج محبت، لاف محبت، سوختگان آتش محبت، احکام محبت، محبت الهی، معدن محبت، گل محبت، نشان محبت.

محبت اصلیه ــ (اصطلاح عرفانی)

عبارت از محبت ذات بذات نه‌باعتبار امری زائد بر ذات، زیرا ذاتست که‌منبع تمام محبتها است.

خواجه گوید:

آری ای عزیز ولایت محبت را عادت و عبارت نیست و اصل صورت محبت سه

است: علنی، خلقی، حقیقی.

علنی هوی است، خلقی قضا است، حقیقی عطا است، آن محبت که از علت خیزد در نفس نزول کند و نفس راپست کند و خلقی بر دل فرود آید و دل را نیست کند و آنچه از حقیقت خیزد در جای قرار گیرد تا او را که ازو نیست نیست کند و بخود هست کند

(رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۰).

محبوب – (اصطلاح عرفانی) محبوب بطور مطلق حق را گویند: برخی از ترکیبات: محبوب ازلی، محبوب مجازی، محبوب دلنواز، محبوب حقیقی

محبت و عداوت
محبت و غلبت
(اصطلاح فلسفی)

د رزیر کلمهٔ اصحاب محبت و غلبت اشاره شد که هراکلیت وبعضی از حکما بدو نیروی متضاد در جهان وجود قائل بوده کهاساس التیام وجدائیموجودات‌اند.

صدرالدین گوید: هرقل حکیم در مقام بیان نظام آفرینش گوید ابتداء خلقت دو نیروی مختلف خلق شده‌اند که محبت و منازعت باشند و در این رأی انباذ – قلس نیز او را تأیید کرده است وگوید: اولین مخلوقات خدا محبت و غلبت‌اند.

و در جای دیگر گوید: فلاسفهٔ قدیم سبب تکوین و خلع و لبس عالم را محبت و عداوت میدانستند رجوع شود باصحاب محبت و غلبت

(از شفا ج۱ ص ۱۹۸ و ۱۸۷ – اسفار ج۲ ص ٦۲ – ج۲ ص ۱۸۷ – رسائل صدرا ص ۹۹).

محبین – (از اصطلاحات نجومی‌است) و دو ستارهٔ بوده واقع در ذنب‌الجدی

محتال – (اصطلاح فقهی) حواله گیرنده است رجوع به حواله شود.

محتمل المحلین – (اصطلاح ادبی) نزد ادباء آنست که شاعر لفظ یا بیت را چنان ربط دهد که هم محل وقف کلام و هم محل استیناف تواند بود مانند – ستون سنك که گویند چون است بگویم راست، کون بی ستون است

(از کشاف ص ۳۹۲).

محدث – (اصطلاح حدیث)

بضم میم و تشدید دال.

کسی که طرق اثبات حدیث و اسماء روات و عدالت آنها را بداند و احادیث را خوب بشناسد

(از درایه ص ۱۵۸ – کشاف ص ۳۰۹).

محدث – (اصطلاح فلسفی – بضم میم و سکون حاء)

آنچه ‌متأخر در وجوداست یعنی نبوده و پس بوده در مقابل «قدیم» محدث بود.

(از کشف المحجوب ص ۵۰۱).

محدد الجهات – (اصطلاح فلسفی) مراد فلك افلاك و فلك اطلس است.

(از شفا ج۱ ص ۱۲۱ ش ص۳۲۳).

محدود – (اصطلاح منطقی) امر مشخص معین و متحد بحدود را گویند.

(از تفسیر ص ۱۰۵۸).

محذوف – (اصطلاح ادبی) یعنی حذف شده و در عروض کلمهٔ راگویند که چون از سخن منظوم بیندازی

معنی شعر ناقص نگردد و آنچه بماند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست باشد مانند: گلنار برخ داری شکر بلبان داری ـ صد نقش دری نداری صد نقش در آن داری ـ که اگر کلمهٔ داری را از آخر دو مصراع بیندازی معنی درست آید و وزن رباعی شود.
(از کشاف ص ۳۴۹).

محراب ـ (اصطلاح عرفانی) هر مطلوب و مقصودی که دل مردم متوجه بدان باشد آنرا محراب گویند.

*

شاعر گوید:
تو خواهی کفر گیر و خواهی اسلام
نخواهم جز رخت محراب دیگر
سنائی گوید:
محراب جهان جمال رخسارهٔ تست
سلطان فلك اسیر و بیچارهٔ تست
خواجه گوید:
وی طاق آسمان محراب ابرویت
پیوسته گشته خوابگه جادوان
خاقانی گوید:
ای روی تو محراب دل غمناکان
وی دست تو سرمایهٔ برسر خاکان
روزی که روند سوی جنت پاکان
جز تو که کند شفاعت بی‌باکان

محرف ـ (اصطلاح ادبی) از تحریف است و نزد محدثان مصحف است و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی راحروف تهجی خوانند و غرض لفظ باشد مانند: شاه شهانی و بشاهان دهر ـ لطف تو تا والف و جیم و دال ـ وز ره احسان برعایا همه. بذل تو جیم و الف میم دال
(از کشاف ص ۳۵۸۷).

محرك ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر کلمهٔ حرکت گفته شد که حرکت یا ذاتی است و یا عرضی و آنکه هرمتحرکی را محرکی هست و محرك هم یا با لذاتست و یا بالعرض، رجوع بحرکت و (تهافت التهافت ص ۵، ۶۶، ۴۷۱ ـ شفا ج۱ ص ۱۵۶) شود.

محرکات قدسیه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از محرکات‌قدسیه عقول‌مجرداند که مدبرات عقلیه هم گویند
(از اسفار ج۳ ص ۱۴۲).

محرك اول ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از محرك اول ذات حق است «و قدتبین فی السماع الطبیعی ان هیهنا محرکاًاولا ازلیاً بریاً من کل مادة»
(تفسیر ص ۱۲۷).
«المحرك الاول الذی قلنا انه ازلی هو محرك لهذه الحرکة»
(تفسیر ص ۱۶۱۱).

محرك سرمدی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است
(تفسیر ص ۱۴۲٤).

محرم ـ (بفتح میم و سکون حاء ـ اصطلاح عرفانی و فقهی).
اهل سلوك و حق را گویند.
هر که شد محرم دل در حرم یار بماند
وانکه این کار ندانست در انکار بماند
اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن
شکر ایزد که نه در پردهٔ پندار بماند
بعضی از ترکیبات: محرم حرم راز، محرما نحرم وصول.

مولانا گوید:

محرمان را زان خبر بد که چه گفت
کی مخالف با موافق گشت جفت

*

محرم این هوش جز بیهوش نیست
مرزبان را مشتری جز گوش نیست

*

نیست وقت مشورت هین راه کن
چون علی (ع) تو آه در چاه کن
محرم آن راه کمیاب است بس
شب روی پنهان روی کن چو عسس

محرم – (اصطلاح فقهی) بفتح میم کسی را گویند که نکاح آن بر شخص حرام باشد مانند «خواهر، مادر، دختر و دختر جدات، عمه و عمات، خاله و خالات، ربائب، مادرزن و مادر او، دختر وخواهر رضاعی و جمع بین دو خواهر، زن پسر و زن پدر و نبیره.

(از الفقه علی ج ٤ ص ٦١ شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲).

و بضم میم کسی استکه قصد احرام کرده باشد و لباس احرام پوشیده باشد و بر او اعمالی واجب وکارهائی حرام است رجوع به حج و اعمال حج شود.

محرمات –(اصطلاح فقهی) اعمال محرمه و مأکولات و مشروبات محرمه است رجوع شود به (الفقه علی... ج معاملات ص ۲)

محرمات ابدی – (اصطلاح فقهی) ملاعنه. نه طلاق وکفر ازجمله اموریاست که موجب حرمت مؤبد در نکاح شود.

محرمات حج – (اصطلاح‌فقهی) رجوع به کفارات شود

محرمات محرم – (اصطلاح فقهی) رجوع به احرام شود

محرمات نکاح – (رجوع به نکاح شود.

محسنات معنوی – (اصطلاح ادبی) آنچه موجب زیبائی معنی و حسن معنی شود.

(از مطول ص ۳٤۸)

محسوس – (اصطلاح‌فلسفی) محسوس یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس ظاهره دریافت و ادراك میشود در مقابل معقول یعنی آنچه بواسطهٔ عقل دریافت و ادراك‌میشود و بنابراین محسوس ازمضافات است زیرا اگر حواسی نباشد محسوسی نخواهد بود وبالعکس

(تهافت‌التهافت ص ۲۱٦، ٤۳۲ تفسیر مابعد ص ٦۳٦).

محسوس اول – (اصطلاح فلسفی) محسوس اول بامری گویند که در آلت حس مرتسم میشود ومحسوس دوم صورتی از محسوس اول است که مرتسم درنفس میشود و یا حاصل میگردد.

شیخ گوید: محسوس اول عبارت از چیزی است که در آلت حس مرتسم شده حس آنرا درك میکند و چنین مینماید که هرگاه گفته شود چیزی خارجی را ادراك کردم معنی آن غیر از آنست که بگوید در نفس خود احساس چیزیرا کردم زیرا مراد او ازگفتار اول این است که‌صورت آن چیز خارجی متمثل و مجسم در ذهن من شد و معنی عبارت دوم این است که نفس او متمثل شده است.

(از شفا ج ۱ ص ۲۹۷).

محسوسات ـ (اصطلاح‌فلسفی) اموری که بحواس ظاهره ادراك شوند محسوسات گویند و بر حسب تعداد قوای ظاهری پنج قسمند. که مذوقات، مشمومات ملموسات، مبصرات، مسموعات باشند.

(اخوان ج ۲ ص ۳۳۹ و تفسیر ص ۱۰۰٤).

محسوس دوم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به محسوس اول

محصله ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ محصله قضیه‌ایست که حرف نفی جزء موضوع و یا محمول آن نشده باشد و دلالت بر نفی نسبت کند و قضیهٔ بسیطه نیز خوانند و چون با حرف سلب مرکب شود و حرف سلب جزء محمول یا موضوع و یا هر دوطرف شود قضیه را معدوله خوانند و دلالت بر رفع نسبت نکند اگر جزء موضوع باشد معدولة‌الموضوع واگر جزء محمول باشد معدولة المحمول واگر جزء دو طرف باشد معدولة الطرفین خوانند مثال محصله «انسان جمادنیست» مثال معدولة‌الموضوع «غیر انسان متفکر نیست» و معدولة المحمول «جماد غیر متفکر است».

(از اساس‌الاقتباس ص ٦۷).

محصور ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بحصر واداة حصر و (سیو ص ۸۵) شود.

محضر ـ (اصطلاح فقهی) بفتح میم در لغت سجل است و آنچه در آن حضور متخاصمین نوشته شود نزد قاضی و بالجمله دفتری است که اوضاع و احوال و جریان کارهای متخاصم در آن نوشته شود و همین طور است سجل که در آن مسائل مختلف مانند بیع، رهن اقرار و نحوه آن ثبت گردد.

(از کشاف ص ۳۲٤)

مخضرون ـ (اصطلاح حدیث)

کسانیکه دوره‌های جاهلیت واسلام هر دو را درك کرده‌اند و لکن با حضرت رسول برخورد نکرده باشند.

(از درایه ص ۲۰۸)

محفوظ ـ (اصطلاح عرفانی وحدیث) کسی که خدای متعال او را از مخالفات نگاهداشته و آنچه کند برای رضای خدا باشد محفوظ است که هیچ کاری نکند و نگوید مگر آنچه مورد رضای خداست.

محق ـ (اصطلاح ذوقی)

محق بمعنای محو است و نابودی و فناء وجودست در ذات حق چنانکه محو فناء صفات است در صفات حق و محق فوق محو است زیرا محو اثری را باقی گذارد برخلاف محق و محق بطیءالزوال است برخلاف محو و نهایت همت قوم این است که محق کند آنهارا حق از شاهد خود وآنها را بسوی خود برنگرداند بعد از محق

(رساله قشیریه ص۹لا۳ ـ کشف‌المحجوب ص ٤۸۷)

محقون الدم ـ درمقابل مهدورالدم است و کسی است که خون او محفوظ است.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۳۳۷)

محکم ـ (اصطلاح فلسفی و ادبی و حدیث) اسم مفعول از احکام است و نزد محدثان عبارت‌از حدیثی است که معنای

آن آشکار باشد و احتمال خلاف ندهد یا برای لفظ معنی راجحی باشد و حدیث مقبول و معمول به است و در اصطلاح اصولیان الفاظی که معانی آنها روشن باشد و قابل تأویل نباشد محکم است و نسخ و تبدیل در آن راه نداشته باشد.

(از کشاف ص ٤١٧ ـ درایه ص۵۱ قوانین ص ۸۰، ۱٦۳ ـ موافقات ج ۳ ص۵۱)

فعل محکم نزد فیلسوف فعلی راگویند که مبدء اول آن تفکر باشد رجوع شود به فعل و اقسام آن.

محکمات ـ (اصطلاح اصولی)

منظور آیات محکمهٔ قرآن است که‌قابل تأویل نیست و ماخوذ ازخودقرآن است.

محکم و متشابه ـ (اصطلاح‌اصولی)

و الفاظی‌اند که مفید معانی خاص‌اند چنانکه در افادهٔ معنی محتمل معنی دیگری نباشند. بجزآنچه صریحاً از آنها دانسته میشود این‌گونه الفاظ را نص گویند و راجح مانع از افادهٔ معنی دیگر هم گویند و اگر علاوه بر افادهٔ معنی ظاهر، معنی دیگری توان از آن اراده کرد و بعبارت دیگر محتمل افادهٔ معنی دیگر هم باشد این گونه الفاظ را ظاهر گویند و مشترك بین نص و ظاهر را که مطلق رجحان است محکم گویند و اگر نسبت بافادهٔ دو معنی متساوی باشد این گونه الفاظ را مجمل گویند و اگر در یك معنی مرجوح باشد و دریکی دیگر راجح باشد مرجوح را مأول گویند و مشترك بین مأول و بین مجمل را که نفی رجحان است متشابه نامند مثال برای ظاهر لفظ «اسد» و برای مجمل لفظ «قرء» و نیز برای نص لفظ «سماء، ارض» ولفظ‌ظاهر «اسد، غایط و صلوة» نسبت بلغت وعرف و شرع بترتیب و برای ظاهر و مأول‌نیز مثال آورده‌اند بقول خدای متعال «و امسحوا برؤسکم و ارجلکم» که حمل آن بر مسح، ظاهر است و بر غسل خفیف مأول است.

(رجوع‌به قوانین ص ١٦٤ شود)

د راصول ارشاد آمده است:

آیات واضحة المعانی که نصاً و یا ظاهراً بر معانی مراد دلالت میکنند محکمات وآیات مبهمة المعانی که مردد بین چند معنی متساوی میباشند و یا تأویلا بر معانی مراد دلالت مینمایند **متشابهات** خوانده میشوند.

پس **محکمات** قدر جامع بین نص و ظاهر و **متشابهات** قدر جامع بین مجمل و مئول میباشند.

برای اینکه تفاوت آنها با یکدیگر واضح شود و معلوم گردد که کدامین‌یك **محکم** یعنی نص و ظاهر است و کدامین یك **متشابه** یعنی مجمل ویا مئول میباشد؟ اینك چهار آیه را که هریك نمونهٔ یکی از اقسام مزبوره است بترتیب بیان میکنیم:

۱ـ آیهٔ: **الزانیة و الزانی فاجلد و اکل واحد منهما مئاة جلده** نص‌دروجوب تجلید است یعنی غیر از معنی وجوب تجلید برزانی و زانیه که معنی تحت‌اللفظی آیه است معنی دیگری عرفاً ولغتاً از آن محتمل نمیگردد.

۲ـ آیهٔ: **السارق و السارقه فاقطعوا**

ایدیهما ظاهر در وجوب جدا ساختن دستهای سارق است بدین معنی که از کلمهٔ **فاقطعوا** دومعنی محتمل میگردد یکی جدا ساختن و دیگری مجروح نمودن ـ پس دلالت آیه بهر دو معنی محتمل میباشد ولی چون اول راجح است لذا گفته میشود که آیهٔ مزبوره ظاهر در آن میباشد.

۳ـ آیهٔ: **والمطلقات یتربصن ثلاثة قروء** این آیه مجمل و مترددالمعنی است زیرا کلمهٔ قرء در لغت بدو معنی آمده (طهرحیض) و چون هردو معنی متساوی یکدیگر هستند لذا معلوم نیست که مراد قائل تعالی شأنه از آیهٔ مزبوره ایجاب تربص است تا خاتمهٔ سه طهر یا ایجاب تربص است تا خاتمهٔ سه‌حیض؟

٤ـ آیهٔ: **یدالله فوق ایدیهم** این آیه از آیات متشابهات میباشد چه آنکه مسلم است که مراد از کلمهٔ **ید** معنی مصطلحی آن نیست و بلکه معنای دیگر است که تأویلا ممکن است بر ما معلوم شود یعنی مراد از آن معنی مؤلی کلمه است نه معنی لغوی و متعارفی آن.

محکمیه ـ فرقهٔ از خوارج‌اند که بر حضرت علی خروج کردند درموقع تحکیم بعلت قبول حکمیت.

(از کشاف ص ٤۱۷)

(اصول ارشاد ص ۱۹۸ لاـ ۱۹۷)

محکوم به

محکوم علیه

(اصطلاح منطقی) موضوع و محمول در قضیه حملیه را محکوم به و محکوم علیه نامند

(اساس الاقتباس ص ٦۵).

محل ـ (اصطلاح عرفانی) محل هر گاه بی‌نیاز از حال باشد حقیقة وشخصاً، ماهیة و وجوداً موضوع نامند و هرگاه در وجود خود نیاز بحال باشد در وجود مطلق آنرا هیولی گویند و بعبارت دیگر هرگاه حال و محل هر یك محتاج بدیگری باشند محل را هیولی و اسطقس و ماده و حال را صورت جسمیه مینامند.

(دستور ج۳ ص ۲۲۳ ـ اسفار ج۲ ص۷۷).

محلفین ـ (اصطلاح نجومی) بصورت مثنی هم قسم: دوستارهٔ بود از صورت کلب‌الجبار و محنثین هم نامند یعنی سوگند خورنده و سوگند شکننده.

(از التفهیم ص ۱۰۵)

محلل ـ (اصطلاح فقهی) یعنی حلال کننده ودر اصطلاح فقهاء کسی راگویند که پس از سه طلاق زنی را بگیردوپس از طلاق و گذشت عده آن زن تواند به شوی اول خود رود و آن مرد محلل این ازدواج بوده است

(از شرح لمعه ج۲ ص ٧٤ ـ الفقه علی.. ج٤ ص۷۸)

در کلیات حقوقی آمده است:

در محلل بلوغ و مواقعه بعقد صحیح دائم شرط است.

تحلیل اختصاص بزنی که سه‌بار او را شوهرش طلاق داده باشد نداشته بلکه در مادون آن نیز که هنوز بعدد سوم نرسیده باشد، مؤثر بوده و آنرا از بین خواهد برد.

(کلیات حقوقی ص ٦٠٥ ، ٣٠٦)

المحمدیه – (از فرق امامیه – اصطلاح کلامی) پیروان این فرقه در انتظار ظهور محمدبن عبدالله‌بن‌الحسن‌بن الحسین بن علی‌بن ابی‌طالبند که او را مرده و مقتول نمی‌پندارند. و گمان‌میکنند که او در ناحیه‌ای از نجد پنهان است تا روزی‌که وی خروج کند.

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ٥٣)

محمل – (اصطلاح ذوقی) محمل‌آرامش تکلیفی را گویند.

محنت – (اصطلاح ذوقی) محنت و بلا امتحان بر دل وجان است.

•

گر بر سر من خار بلا بارانی
باران تو را دوخته‌ام بارانـــی

محنت و محبت، قرینه‌اند و دوست دیرینه‌اند، کیمیای محبت رایگان نیست هرچه بلا است بجان محب‌گران نیست، هزار جان باید برای دوست تا بذل کنی، محنت و بلاامتحان است و بر دل و جان است هرکه حال محبت بیان کند نقصان و کمال وی عیان کند ودام بلا بیفکند و تخم عطا پراکند، نعمت محبت با عطا بیامیزد

(از رسائل خواجه عبدالله ص ١٢٤).

•

آزار و جفا و حیله‌ها خوی تو است
عاشق گشتن رسم سر کوی تو است
هر روز جفا کنی و عذر آغازی
عذر تو عذار عنبرین بوی تو است

محمول – (اصطلاح منطقی) جـزء اول قضیهٔ حملیه را موضوع و جزء دوم را محمول مینامند چنانکه در مثال «انسان حیوانست» حیوان حمل بر انسان شده و محمول است. رجوع بمحکوم به و محکوم علیه شود.

محمول بالضمیمه – (اصطلاح‌منطقی) محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگربموضوع باشد ماننده‌حمل ابیض بر جسم که نیاز بانضمام بیاض بجسم دارد. و در صورتی حمل ابیض بر جسم درست است که بیاضی بدان ضمیمه شده باشد و این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفته‌اند زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست در مقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان‌ممکن است» که امکان منتـزع از ذات انسان است این گونه محمولات را محمولات ذاتی گویندچنانکه نوع‌اول را محمولات عرضی هم گویند.

(از شفا ج ٢ ص ٣٥١ – تفسیر ١٠٢،٧٨٥ و ٨٢٥).

محمول ذاتی

محمول عرضی

(اصطلاحات منطقی) رجوع به محمول بالضمیمه شود.

محو – (اصطلاح عرفانی) محو درلغت پاك کردن نوشته است از لوح و نزد صوفیان عبارت از محو اوصاف عادتست همانطور که اثبات اقامهٔ احکام عادتست و بر سه طریق است، محو زلت از ظواهر و محو غفلت از ضمائر و محو علت از

سرائر.

محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارت است از ثابت‌کردن اوصاف قلوب و بازگشت باصل خویش‌را نیز گویند:

•

بوصل خویش راجع گشت اشیاء
همه یك چند شد پنهان و پیدا

که تمام وجودات و کثرات که ظل و فیء ذات حق‌اند باز باصل خویش باز- کردند که فرمود «لمن الملك لله الواحد القهار»

عطار گوید:

راه عشق او که اکسیر بلاست
محو در محو وفنا اندرفنا است
فانی مطلق شود از خویشتن
هر دلی‌کو طالب این کیمیاست
گر بقاء خواهی فنا شو، کز فنا
کمترین چیزی که میزاید بقاست
گم شود در نقطهٔ فای فنا
هرچه‌اندر دوجهان کردند راست
در چنین دریا که عالم ذره‌ایست
در ره هست آمدن زهره کراست

و الغاء اضافت وجود است بسوی اعیان، زیرا که اعیان شئون ذاتیه‌اند، ظاهر در حضرت واحدید بحکم عالمیت، و اعیان عین معلوماتند وابداً وجود حق است ظاهر در مرایای اعیان.

بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال باشد باثبات الله «فهو قائم بالحق لابنفسه».

بابا افضل گوید:

من محو خدایم و خدا آن منست
هرسوش مجوئیدکه درجان‌منست
سلطان منم و غلط نمایم بشما
گویم که‌کسی‌هست که‌سلطان‌منست

محو آنست که خدای متعال بندگان را از رؤیت نفس خود مبرا گرداند بنحویکه اثری از اعمال و آرزوهای نفسانی باقی نماند

(از کشاف ص ۱۳۵۶ – لمع ص ۳۵۵).

بعضی گویند محو فنای افعال بنده است در فعل حق و آنرا سه درجه است محو صفات پست و محومطلق صفات‌ومحو ذات

(از مصباح الهدایه ص ۱٤٤).

مظفر کرمانی گوید:

محو هستی و صحو هشیاری بود
آن چه‌خواب واین چه‌بیداری بود
دو مگو و دو مدان و دو مخوان
بنده را در خواجهٔ خود محو دان
خواجه هم درنور خواجه آفرین
فانی است و مرده و مات و دفین

بعضی گویند محو رفع اوصاف عادات و اثبات اقامت احکام عباداتست و بنابر این کسی که نفی کند از احوال خود خصال مذمومه را و بجای آن احوال‌دیگری بیاورد که پسندیده باشد او صاحب محو و اثبات است «یمحوالله مایشاء ویثبت» که از قلوب عارفین ذکر غیر خدا را محو کند و بر زبان مریدان ذکر خدا رااثبات کنـد.

(از تاریخ تصوف ص ٦۳۲ – رساله قشریه ص ۳۹ – شرح مثنوی ص ۵۵- کشاف اسرار ص ۹٤).

دم بدم در صحنهٔ اندیشه‌شان
ثبت و محوی میکند آن بی نشان
مولانا گوید:
از عمر چون آن رسول این را شنید
روشنیء در دلش آمد پدید
محو شد او هم سئوال و هم جواب
گشت فارغ از خطا و از صواب
اصل را دریافت بگذشت از فروع
بهر حکمت کرد در پرسش شروع
آب صافی در گلی پنهان شده
جان صافی بستهٔ ابدان شده

•

محو میباید نه نحو اینجا بدان
گر تو محوی بی خطر د رآب‌ران
آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده زدریا کی‌رهد
چون بمردی تو زاوصاف بشر
بحر اسرارت نهد بر فرق سر
ایکه خلقانرا تو خر میخواندهٔ
این زمان چون خر بدین یخ‌ماندهٔ
گر تو علامه زمانی در جهان
نك فنای این‌جهان بین این‌زمان
مرد نحویرا از آن در دوختم
تا شما را نحو محو آموختم
فقه‌فقه و نحونحو و صرف‌صرف
ورکم آمد یابی‌ای یار شگرف
آن سبوی آب دانش‌های ماست
وان خلیفهٔ دجلهٔ علم خداست

محوارباب سرائر – (اصطلاح‌عرفانی) و عبارت ازالهٔ علل و آفات است و مقابل آن اثبات مواصلات است که‌بواسطهٔ رفع اوصاف عبدالله و رفع رسوم وعادات اوست به تجلیات صفات حق تعالی.

محو ارباب ظاهر – (اصطلاح‌عرفانی) و عبارت از رفع اوصاف و خصال ذمیمه و عادات است و اما در احکام و اکتساب اخلاق حمیده، رجوع به‌فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

محوالجمع – (اصطلاح عرفانی) فناء وحدت درکثرت را محوالجمع‌گویند رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

•

بنده و بندگی همه فانی است
هرچه‌هست آن ظهور سلطانی است

محوالعبودیة – (اصطلاح عرفانی) و عبارت از اسقاط اضافهٔ وجود است، رجوع شود باعیان.

محو و اثبات – (اصطلاح عرفانی) در زیر کلمهٔ لوح محو و اثبات بیان شد که این اصطلاح عرفانی و مأخوذ ازقرآن مجید است که «یمحوالله ما یشاء ویثبت» و فلاسفه و متکلمان اسلامی بکار برده‌اند و گویند مراد نفوس منطبعهٔ فلکیه است میرداماد گوید: کتاب محو و اثبات زمان است که ماحی فاسدات و مثبت کائنات است،

(رجوع شود بلوح ولوح محو واثبات و لوح محفوظ و قبسات ص ۸۲ – اسفار ج ٤ ص ۲۰۲).

محور زمین – (اصطلاح هیوی) و آن عبارت از خط موهومی است که زمین حرکت وضعی خود را بدور آن انجام میدهد و دو طرف محور را دو قطب‌شمال و جنوب نامند.

(از ریاض‌المحبین ص ۳۳).

محوی – (اصطلاح فلسفی) سطح

زیرین هر جسمی را محوی وسطح بالائین آنرا حاوی نامند هر فلك ما فوقی حاوی فلك مادون خود و مادون محوی مافوق است مثلا فلك الافلاك حاوی فلك ثوابت و فلك ثوابت محوی است، رجوع شود به فلك و افلاك

محیط – (اصطلاح حدیث) اسم فاعل از احاطه است و در حدیث کسی راگویند که یکصد هزار حدیث از لحاظ متن، سند، احوال روات جرحا و تعدیلا بداند.
و نیز فلك محیط.
(از کشاف ص ۳٤۱)

مخارج حروف – (اصطلاح ادبی) در اصطلاح قراء مخارج حروف بدین قرار است. ۱ جوف‌حلق‌که مخصوص مدولین‌است ۲ اقصای حلق که همزه و هاء است ۳ وسط حلق که عین و خاء است ۵ اقصای زبان که قاف است ٦ پائین مخرج قاف‌که کاف است ۷ بین زبان و وسط حنك اعلی که جیم و شین و یاء است ۸ دنبال دندانها که مخرج صاد است و همین طور رجوع شود به (کشاف ص ٤٤۹)

مختار – (اصطلاح فلسفی) هرفاعلی که فعلش باراده‌ٔ خودش باشد مختار مینامند. و در این صورت در انتخاب‌فعل یا ترك آن مطلق‌العنان خواهد بود «کل مختار لابدان یختار احد طرفی النقیض»
(شرح حکمت اشراق ص ٤۱۱).

«المختار ما یکون فعله بارادته لا ما یکون ارادته بارادته»
(اسفار ج ۳ ص ۸۷).

مختاریه – (اصطلاح ملل و نحل) پیروان‌مختاربن‌عبیدالله‌راگویندکه‌سرانجام کار جزء این فرقه یعنی فرقهٔ کیسانیه گردید، او معتقد بامامت محمد حنفیه است.
(از ملل و نحل شهرستانی ٦۸)

مختلط – (اصطلاح فلسفی) مراد ترکیب و امتزاج است (رجوع به ترکیب و تفسیر ص ۱٤٤٤ شود.)

مختلف – (اصطلاح حدیث) نزد محدثان آن باشد که دو حدیث متضاد باشند درمعنی برحسب ظاهر پس میان آندو جمع شود بچیزی که تضاد آنها را نفی کند و یا یکی را بر دیگری ترجیح دهد در صورتیکه ممکن باشد.
(از کشاف ص ٤۸٦)

مخدع – (اصطلاح عرفانی) محل و موضع سر قطب است که مکنون است.

مخرج – (اصطلاح ادبی) رجوع به مخارج حروف شود.

مخصصات – (اصطلاح اصولی) یعنی اموریکه عام را تخصیص دهند و آنها عبارتند از اداة، استثناء، شرط، صفت غایت. و بطور کلی مخصص گاه عقلی است مانند «الله خالق کل شئی» که ذات او بحکم عقل خارج است و لفظی مانند «لاتاکلوا مما لم یذکر اسم‌الله علیه» که مخصص «خلق لکم ما فی‌الارض جمیعاً» میباشد و گاه متصل است مانند شرط، صفت، استثناء متصل مانند بدل بعض از کل و غایت و گاه منفصل است چنانکه با جملهٔ جدائی عامی را تخصیص دهند و همین طور است مخصص عقلی.
(از معالم ص ۱۱۸ و تقریرات ص ۸۸ قوانین ص ۲۸۳ – ۲۷۱ – تلویح

ص ٨٤ ٤٦١)

مخصوص بمدح و ذم - (اصطلاح ادبی) رجوع باقمال مدح و ذم شود.

مخلص - (اصطلاح عرفانی) «بفتح لام» کسی است که ا زشرک پاك و مبرا شود و «بکسر» کسی است. بنده خالص خدا باشد

(دستور ج ۳ ص ۲۳۱).

«نقصان کل مخلص فی اخلاصه رؤیة اخلاصه فاذا ارادالله ان یخلص اخلاصه سقط عن اخلاصه رؤیته لاخلاصه فیکون مخلصاً لا مخلصاً» اخلاص سری‌است ربانی و نهادی است سبحانی، کس را بر آن اطلاع نه، و غیری را بر آن راه نه،

احدیت میگوید: بندهٔ برگزینم و به دوستی خود به‌پسندم، آنکه در سویدای دلش از ودیعت خود بنهم، نه شیطان بدان راه برد تا تباه کند، نه هوای نفس آنرا بیند تا بگرداند.

جنید گفت «الاخلاص سر بین‌الله و بین‌العبد».

مخلص در دریای خطر در غرقابست، نهنگان جان ربای در چپ و راست وی در آمده، دریا می‌برد و می‌ترسد، تا خود بساحل امن چون رسد و کی رسد؟

•

مرد مخلص نگشته از خود پاك
باشد اخلاص او همه اشراك
نیست پیش محقق آگـــاه
مخلصانرا جز این خطر در راه
چون رهاند حقش زغش و دغل
کسر لامش شود به فتح بـدل

مخمس - در ابدع آرد مخمس: پنج مصرعی است و مشتمل بر رشته‌های چند است که هر رشته پنج مصراع باشد و غالب غزل و قصیدهٔ را تخمیس می‌نمایند.

مثال:

در عشق تو ای صنم چنانم
کز هستی خویش در گمانم
هر چند ضعیف و ناتـوانم
گر دست دهد هزار جانـم
در پای مبارکت فشانــم

مخمسات- (اصطلاح فلسفی) این‌اصطلاح را اخوان لصفا بکار برده‌اند و دررسائل اخوان بکار رفته است

و اموری که پنـج، پنـج‌انـد اراده کرده‌اند مانند کـواکب خمسهٔ متحیـره، اجسام خمسهٔ طبیعیه، یعنی جسم فلك و ارکان اربعه و اجناس خمسه، حیـوان انسان، طیور، ذورجلین و ذواربع

حواس خمسهٔ ظاهره

حواس خمسهٔ باطنه

اجزاء خمسهٔ موجود در نبات یعنی اصل، عروق، برگـ، شکوفه و میوه.

پنج پیغمبر اولوالعزم، آدم، نـوح، موسی، عیسی و حضرت رسول

(از رساله نفسانیات ص ۲۰۸ رساله دوم)

مخموری - (اصطلاح ذوقی) مرتبهٔ مخموری مرتبهٔ بیخودی است.

(از شرح گلشن راز ص ۳٦۹)

مخیلات - (اصطلاح فلسفی) مخیلات عبارت از قضایا و مقدماتی هستند که نفس را بجنباند تا بر چیزی حرص آرد یا از چیزی نفرت گیرد و باشد که نفس داند که دروغند

(دانشنامه ص ١٢٧).

در دستور است که مخیلات عبارت از قضایائی هستند که در نفس اثر شگفت آوری گذاشته و موجب قبض و بسط شوند و قیاسی که مرکب از متخیلات است شعر نامند.

(دستور ج ٣ ص ٢٣١) و رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٤٢).

مخصصات انواع – (اصطلاح فلسفی) مراد از مخصصات انواع همان صورنوعیه است (این اصطلاح باین معنی در عبارات صدرالدین دیده شده است)

(از اسفار ج ٢ ص ١٥٠).

مداخله – (اصطلاح فلسفی) دو امری که اجزاء آندو در یکدیگر داخل گردد بتمامه بطوریکه هر دو شاغل یك مکان شوند متداخل گویند و در زیر عنوان کلمهٔ تداخل بیان شد که این امر محال است.

(از شفا ج ١ ص ٨٣).

مدارات – (اصطلاح هیوی) مدارات روزها عبارت‌اند از دایرهٔهائی که موازی معدل‌النهارند بطرف شمال و جنوب و بر نقطه‌های فلك‌البروج گذرند.

رجوع به مدارات یومیه شود.

مدارات عرضی – (اصطلاح هیوی) و دوائری را گویند که موازی با دائرة البروج بود و دوائری بود کوچك که جزء فلك هشتم یا ثوابت‌اند

مدار ماه – (اصطلاح هیوی) مدارماه در سطح منطقةالبروج نبود و مقاطع با آن بود بر دو نقطهٔ مقابل

و چون این منطقه مقاطع منطقهٔ جو زهر بود یعنی جوزهری که داخل درسطح منطقةالبروج است پس مقاطع منطقة‌البروج نیز میباشد.

مدارات یومیه – (اصطلاح هیوی) دوائری را گویند موازی با دایرهٔ معدل النهار رجوع به معدل‌النهار شود.

مدارج کمال – (اصطلاح عرفانی) مراد مراحل کمال و استکمال است.

(ازمصنفات ج١ رسالهٔ ١ ص ٤٩).

رجوع باستکمال شود.

مدبر – (اصطلاح فلسفی) مدبراسم فاعل از تدبیر است

(کشاف ص ٤٦٥)

این کلمه در فلسفه اشراق بکار برده شده است و بطور مطلق مراد نفوس فلکیه و انسیه است

(از ش ص ٣٦٨)

مدارك احکام – (اصطلاح فقهی) مدارك احکام فقهی در اسلام نزد شیعه چهارند کتاب، سنت اجماع و عقل.

(از قواعد ٢٥ ص ٢٩)

مدام – (اصطلاح عرفانی) شراب و می وحدت است که عارف کامل همواره از آن سرمست است.

حافظ گوید:

زاهدی را که نبودی چو صوامع جایی
بین‌که درکنج خرابات مقام‌است‌امروز
صوفیان سرخوش وپیمانهٔمی درگردش
چشم‌بدودوزکه‌خوش‌شرب‌مدام‌است‌امروز

مولوی گوید:

امروز سماع است و مدامست و سقایی
گردان شده بر جمع قدحهای عطایی
فرمـــان سقـی‌الله رسیدست بنوشید

ای‌تن‌همه جان‌شو، نه‌که زاخوان صفایی؟

مدبرات انواع ـ مراد ارباب انواعند (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۰ ح).

مدبر اول ـ مراد از مدبر اول ذات حق تعالی است

(ش ص ۳۵۷ ـ ۳۸۵).

مدبرات سفیله ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقه انسانی است

(از ش ص ۳۵۷ و ۳۸۵).

مدبرات علویه ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقهٔ فلکیه است و گاه مراد عقول مجردهٔ عرضیه است

(از ش ص ۳۵۷ و ۳۸۵).

مدبر المدینه ـ (اصطلاح اشراقی) مراد رئیس شهر وکشور وبالاخره ملك است

(سیاساةالمدنیه ص ٥٤).

مدرج ـ (اصطلاح اهل حدیث) خبری است که کلام بعضی از رواتش در ضمن آن مندرج شده باشد بنحویکه گمان شود از جمله کلام اصلی روایت است که مدرج‌المتن گوید و گاه مدرج السند است که بعضی از روات آن گمان برند فلان راوی را فلان لقب یا کنیه است و یاآنکه روات دیده‌اند دو متن مختلف‌اند بدو اسناد مختلف پس یکی از آندو را در دیگری مندرج کنند باینکه یکی از دومتن را روایت نمایند بدو سند و یا دو متن را بیك سند نقل کنند و یا یکی را با سند خاص خود نقل میکند و متن دیگر را بدان اضافه نمایند یعنی قسمتهائی را که نسبت بدان بیفزایند و در هر حال اینها موجب مخدوش شدن حدیث است.

(از درایه ص ۳۹).

و نزد اهل بدیع چنان بود که پیش از حرف روی درجات حروف رانگاهدارند چنانکه مثلا اگر قافیه برالف و نون‌باشد در چند بیت میم را درجه سازند چون «زمان، دمان غمان» پس در چند بیت حرف واو را لازم گیرند چون «توان جوان، دوان» و در درجه سوم باز نگاهدارند چون «شبان، جبان، زبان»

(از کشاف ص ۵۰۸).

مدح و ذم ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بافعال مدح و ذم شود.

مدد وجودی ـ هرچه‌موجوداست بوجود ولی است و استمداد از حضرت وی.

•

هرچه موجود است از جود ویست

و حق‌تعالی موجودات را مدد میفرماید از نفس رحمانی بوجود تا ترجیح مینهد وجود عالم را بر عدم آن.

•

اگر نور ظهور او نباشد

تودر ظلمت سرا، پنهان‌بمانی

و نفس را مدد می‌بخشد از هوی، اما در افلاك و روحانیات عقل حکم میفرماید بدوام رجحان ایشان که «بل هم فی لبس من خلق جدید».

(از رسائل ج ۳ ص ٤٤)

مدرك ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه به وسیله حواس باطنی ادراك شود مدرك گویند.

(از اسفار ج ۳ ص ٥٤).

مدرك بالذات ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه بالذات مدرك شود که صور حاضرهٔ

عندالعقل است

(اسفار ج ۳ ص ۵٤ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۱۱).

مدرك بالعرض ـ (اصطلاح فلسفی) مراد علم حصولی است که مدرك بالعرض و بواسطهٔ صوری است که از اشیاء نزد عقل است.

(رجوع به علم حضوری و حصولی و (شرح منظومه ص ۳٤ شود.)

مدركات ـ آنچه از اشیاء ادراك‌شود مدركات‌اند.

مدركات امكانيه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات امکانیه‌اند.

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۲).

مدركات خمس ـ (اصطلاح منطقی) مراد قوای پنجگانه است که حس مشترك، خیال، وهم، حافظه و متصرفه است.

(از اسفار ج ۱ ص ۲۷).

مدعی ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) و مدعی کسی است که اگر ترك دعوی‌کند ترك میشود «اذا ترك ترك» و یا کسی است که کلامش مشتمل براثبات باشد و مدعی علیه کسی است که سخن او مشتمل بر نفی باشد و یا مدعی کسی است که برای خود حقی را ثابت میکند بدلیل وگفته شده است کسی که‌ادعایش خلاف ظاهر باشد در مقابل آن مدعی علیه است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۷ ـ ۲۰۸ قواعد ص ۱۸۵ ـ کشاف ص ۵۵٤)

نزد عرفا آنکه خود را در خیال افکند و اظهاری کند منافی روش اهل حق.

•

زان مدعیان در طلبش بیخبرانند
وآنرا که خبرشد خبری بازنیامد

و گفته‌اند «العاصی خیر من‌المدعی لان العاصی ابدأ یطلب طریق توبته والمدعی یتخبط فی حبال دعواه»

(طبقات ص ٤۸۰)

و «ایاك ان تكون بالمعرفة مدعیاً او تكون بالزهد محترفاً اوتكون بالعبادة متعلقاً»

و گفته‌اند «کل مدع محجوب بد عواه عن‌شهودالحق لان‌الحق‌شاهد لاهل الحق‌لان الله هوالحق و قوله الحق لایحتاج الی ان یدعی اذا کان‌الحق شاهداً له و اما اذا کان غایباً فحینئذیدعی و انما تقع‌الدعوی للمحجوبین»

(از طبقات ص ۱۸ ـ ۲۳)

عطار گوید:

ای مدعی کجایی تا ملك ما به‌بینی
گر هرچه بود درما برداشت یار ما را

حافظ گوید:

ای آنکه به تقریر بیان دم زنی ازعشق
ما با تو نداریم سخن خیر وسلامت
درویش مکن ناله ز شمشیر احبا
کاین طایفه ازکشته ستانند غرامت
در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی
برمیشکند گوشهٔ محراب امامت

•

راز درون پرده چه داند فلك خموش
ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست؟

•

ای مدعی بروکه مرا باتو کار نیست
احباب حاضرند، با عداء چه حاجتست؟

مدعی علیه ـ (اصطلاح فقهی) آنکه

علیه او اقامه دعوی شده است.

در کلیات حقوقی آمده است:

جواب مدعی علیه بمدعی یا اقرار است یا انکار است یا سکوت، در صورت اقرار حکم بر محکومیت او صادر خواهد شد.

وهرگاه انکارکند و مدعی، بینه برای اثبات دعوی خود نداشته باشد حق قسمی باو خواهد داشت.

اما سکوت، در صورتیکه سکوتش مبنی بر عذری نباشد و برای فرار از ایفاء حق باین حالت ادامه داده و بآن اصرار ورزد اقدام متناسب با مقتضای حال، منوط بنظر حاکم خواهد بود. و بالاخره وقتی متمکن از تحصیل جواب نشد قسم را بمدعی رد کرده و سپس او را محکوم خواهد نمود.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۸)

مدعی و منکر – (اصطلاح فقهی). طرفین نزاع.

در کلیات حقوقی آمده است:

اثبات دعوی بعهده مدعی است و در صورتیکه از عهده اثبات برنیاید فقط حق قسمی بمنکر خواهد داشت و برای رد دعوی او قسم منکر کافی است چنانچه درحدیث وارد شده البینة للمدعی والیمین علی من انکر.

بینه اگرچه در لغت اطلاق میشود بر هر چیزیکه بوسیلهٔ آن امر مشتبهی مبین و ظاهر شود ولکن شرعاً عبارت است از شهادت عدلین. و این قاعده از قواعد اساسی اسلام بوده و درباب حکومت و قضاء رکن اعظم محسوب است.

مع‌الوصف منکر حق دارد از مدعی بخواهد که در صورت عجز از اثبات قسم یاد نماید.

چنانچه در صورت نکول منکر از قسم و عدم رد آن بمدعی این حق برای حاکم است که قسم را بمدعی عاجز از اثبات رد نماید. و نیز در جائیکه مدعی یکنفر شاهد آورده و شاهد دیگری نداشته باشد حاکم مدعی را مجبور بقسم خواهد نمود. و نیز در مورد تعارض بینات و در باب تداعی از منکر نیز بینه قبول میشود.

در مقام تشخیص مدعی از منکر اینطور گفته‌اند: بینه برای اثبات خلاف ظاهر و یمین یعنی قسم برای ابقاء اصل است در حالتیکه مقتضای تقابل منکر با مدعی این است که گفته شود یمین برای ابقاء ظاهر است و شاید مقصود گوینده از تعبیر بظاهر در اینجا اصل بوده و این بر خلاف اصطلاح فقهاء است.

بنابراین معیار، در تشخیص مخالفت و موافقت با اصل خواهد بود. و این میزان مطرد نیست زیرا اگر کسی نسبت بعینی که در دست دیگری است دعوی مالکیت نماید صاحب ید بالاجماع منکر است با اینکه قولش مبنی بر تعلق عین باو برخلاف اصل است. و فقط با ظاهر موافقت دارد و دعوی برخلاف ظاهراست زیرا ید ظاهر است در مالکیت.

بنابراین هیچیك از اصل و ظاهر را نمیتوان میزان مطردی برای تمیز مدعی از منکر قرار داد.

و لذا بعضی از این تعریف عدول کرده و گفته‌اند مدعی کسی است که اگر

ترک‌دعوی‌کند دعوی متروك شود (المدعی هوالذی لو ترك ترك)ا این تعریف هم شامل بسیاری از ابواب تداعی نیست مثل صورتیکه بایع و مشتری در ثمن مبیع با هم موافقت داشته باشند و اختلافشان در خصوص مبیع باشد یکی بگوید مبیع گاو بوده و دیگری گوید مبیع اسب بوده. بهر حال تعریفات زیادی از مدعی ومنکر شده و همه آنها راجع است بمعنی واحدی و بهتر آن است که تمیز مدعی از منکر در قضایای شخصی بنظر حاکمی کــه دارای اهلیت باشد موکول شود که به مقتضای مورد از روی موافقت و مخالفت با اصل یا موافقت و مخالفت با ظاهر و یا بغیر این دوطریق مدعی از منکر تمیز داده و هرکدام را بوظیفه خود از اقامه بینه یا یمین الزام نماید.

چنانکه در باب امانات گاه اتفاق می‌افتد که قضیه معکوس شود یعنی مدعی قولش مطابق بااصل‌ومنکرقولش‌مخالف بااصل‌باشد مثلاگر ودعی یعنی‌کسیکه‌مال‌به‌اوسپرده شده مدعی تلف مال گردد قول او مقدم است با یمین و منکر تلف، مدعی محسوب است و بر عهده او است اقامهٔ بینه با اینکه قولش موافق است با اصل.

و همچنین در جائیکه امین مدعی رد مال امانتی شود قول او با یمین تصدیق میشود و منکر باید اقامهٔ بینه کند اگرچه مسئلهٔ اخیر محل اختلاف است.

بهرحال همه اینها مستند است بادله مخصوصی که مفاد آنها این است که بر امین جز یمین چیزی متوجه نیست.

(کلیات حقوق ص ۱۵، ۱۶ ۱۷)

و نیز آمده است:

شارع در باب مدعی و منکر اصطلاح مخصوصی ندارد و این دو لفظ دارای حقیقت شرعیه نیستند تا معنی مجعول از قبل شارع مورد بحث قرار گیرد.

بنابراین مدعی و منکر از قبیل صلوة و زکوة و کرو مسافت که از آنها بــه موضوعات مستنبطه تعبیر میشود نبوده بلکه مراد از آنها همانا معنی لغوی یا عرفی است و تعریفاتی کــه در کلمات فقهاء برای این دو لفظ مذکور گردیده همهٔ آنها برای تحدید و کشف از این معنی بوده.

پس مدعی کسی است که از دیگری مطالبهٔ حقی کند خواه قولش موافق با اصل باشد یا نه، موافق با ظاهر باشد یا مخالف با آن. زنیکه از شوهرش مطالبهٔ نفقه میکند مدعی است و دعویش دائر بر عدم انفاق درجائیکه شوهر متمکن‌باشد و با هم یکجا زندگی کنند برخلاف ظاهر است.

بالجمله معنی عرفی کلمهٔ مدعی بیش از این نیست که شخص از دیگری بعنوان حق چیزی مطالبه کند.

بلی گاه اتفاق میافتد که در مصادیق آن اشتباهی دست دهد. و این اشتباه در اکثر مفاهیم عرفی جاری است و تطبیق کلیات بر مصادیق و استخــراج احکــام مصادیق وظیفهٔ حاکم است چنانکه بیان احکام کلیات وظیفهٔ مفتی است.

پس مفتی مستخرج و مبین حکم کلی است و حاکم آنرا با جزئیات تطبیق‌میکند.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۹)

و نیز آمده است:

فرق بین مدعی و منکر و تداعی این است که اگر عین مورد نزاع در دست یکی از طرفین باشد او منکر و طرف‌دیگر مدعی و اگر در دست هیچکدام نبوده خواه در دست شخص ثالثی باشد یا اصلا در دست کسی نباشد یکچنین صورتی داخل در باب تداعی و تحالف است که پس از آنکه هر دو طرف اتیان به یمین نمودند یعنی قسم یاد کردند حکم بتنصیف مال میشود.

اگر منکر بخواهد بجای یمین بینه بیاورد از او قبول میشود یا از او جز یمین قبول نخواهد شد؟

ظاهر ادله از قبیل «البینة علی‌المدعی والیمین علی من انکر» (یعنی بینه بعهدهٔ مدعی است و قسم بعهدهٔ کسی است که انکار نموده) وظیفه منکر منحصر است بخصوص یمین و تفصیل قاطع شرکت است. همانطوریکه از مدعی جز بینه‌قبول نمیشود از منکر هم سوای یمین قبول نخواهد شد.

بعلاوه اخبار دیگری صریح است در افادهٔ این معنی مثل خبر منصور که ذیلا نقل بمعنی میشود:

مردی گوسفندی در دست داشت و دعوی نمود که مال اوست و اقامهٔ بینه نمود بر اینکه نزد او تولد یافته و آن را بکسی نبخشیده و نفروخته است. پس معصوم علیه‌السلام فرمود بینه حق مدعی است و از کسی که مال را در دست دارد بینه نمی‌پذیرد زیرا خداوند متعال فرموده که بینه از مدعی خواسته شود و اگر بینه نداشته باشد بآن کسی که مال در دست اوست قسمی توجه خواهد یافت و خدای عز و جل اینطور امر فرموده.

و قریب باین مضمون است خبر رضوی و بعض اخبار دیگر.

و بقول بعضی چون منکر غالباً قولش موافق با اصل است لذا من باب تسهیل و رخصت اکتفاء بیمین او شده نه آنکه من‌باب عزیمت باشد.

و استناد نموده بعموماتی از قبیل «اذا شهد عندك العاد لان فصدقهما» یعنی وقتی دو شاهد عادل نزد تو شهادت دادند پس آنها را تصدیق بنما، و خبر منصور و رضوی و روایات دیگری را که دلالت بر اختصاص بینه بمدعی و عدم قبول آن از منکر دارد قائل باین قول، طرف توجه قرار نداده و چنین گفته است نظر به ضعف اسانید این اخبار و اعراض اکثر از آنها نمیشود آنها را مخصص عموماتی که دلالت بر قبول بینه بدون فرقی بین مدعی و منکر دارند قرار داد.

مضافاً باینکه این اخبار متعارض با اخبار دیگری است که بالصراحه دلالت بر قبول بینه از منکر دارد.

و حصر بینه بمدعی در بعضی اخبار وجهی برای ترجیح این قول باقی نخواهد گذاشت.

(کلیات حقوق ص ۲۵۹، ۲۶۰).

مدقق ــ (اصطلاح عرفانی) مدقق نزد صوفیه عارف‌کاملی است‌که حقیقت اشیاء بطوریکه شایسته است بر او ظاهر گشته باشد و این معنی کسی را میسر است که از حجت و برهان گذشته باشد و بعین

العیان مشاهده نموده که حقیقت همهٔ اشیاء حق است و بجز وجود واحد مطلق موجودی دیگر نیست.

(از کشاف ص ۴۸۲)

مدلس ـ (اصطلاح حدیث) یعنی تدلیس شده و آن حدیثی است که راوی آن طوری نقل کند که گمان شود خود از معاصرش شنیده است و خلاف آن باشد یا در سند اشخاص ضعیف را اندازد تا خوب نماید و یا نام محدث اصلی را بیاورد و یا اصولا حدیث کذب نقل کند.

و بالجمله بانحاء مختلف تقلب کند (از درایه ص ۶۵).

مدنیات ـ (اصطلاح جامعه شناسی) اموریکه مربوط باجتماعیات است مانند «معاملات، عقود، ایقاعات انکحه و جز آن»

(از موافقات ج ۳ ص ۲۶).

مدن فاسقه ـ (اصطلاح اخلاقی اجتماعی) منظور روش ادارهٔ جامعهٔ بود که مردم آن راه‌های سعادت حقیقی را بخوبی‌می‌شناسند ولکن بدان عمل نمیکنند

(رجوع به مدینه جاهله و ضاله و رجوع به السیاسات المدینه ص ۷۴، ۷۶ شود.)

مدن متغلبه ـ(اصطلاح اجتماعی)، روش زندگی مردمی را گویند که تنها در غلبه یافتن بر غیر و ستیزه‌جوئی خلاصه میشود.

(رجوع به السیاسات المدنیه ص ۶۸)

مدینه ـ (اصطلاح اجتماعی) مدینه شهر و زندگی مدنی یعنی شهر نشینی و تمدن از آنست و زندگی مدنی اولین مرتبت کمال انسانیت است و اولین مرحله اجتماع کامل است و «اما الاجتماعات فی القری و المحال والسكك والبیوت هی الاجتماعات الناقصه».

و بالاخره اجتماعات یا بطور چادر-نشینی و بیابان‌گردی و صحرانشینی است و یا ده نشینی است و یا شهرنشینی است و کاملتر از همه اجتماع شهری است.

و اجتماع بزرگ اجتماع امت و اجتماع مدینه جزء امت است و هر امتی منحل به شهرها شود وجماعت انسان کامل بطور مطلق منحل میشود بامتهای زیادی و امتیاز دو امت از یکدیگر از وجوهی است از جمله اخلاق طبیعی و زبان و عادات و اختلاف آب و هوا و سایر اوضاع جوی و مناظر طبیعی و غیره و سازمان حکومتی امم و ملل متفاوت و فروض و صور مختلف دارد.

شیخ‌الرئیس در مقام تعریف مدینه و اقسام سازمانهای آن و وظائف افراد آرد مدینه را سه جزء است: مدیران، صناع، حفظه و در هر یك از اجناس و اجزاء رئیس باید که زیر نظر او رؤسای دیگر باشد.. تا برسد بافراد و آحاد تا در مدینهٔ انسان بیهوده و بیکار نباشد و هر کس را مقام محدود و منفعتی باشد و بطالت و بیکاری از محرمات است و نباید وضع مدینه طوری باشد که اشخاص بتواند از زیر کار شانه خالی کرده وکل بر جامعه باشند و از بهره‌های دیگران مستفید شوند و اگر چنین کسانی باشند و نتوان آنها را اصلاح کرد باید نفی

الارض کرد و اگر کسانی باشند که در اثر مرض و علل موجه دیگر بیهوده و معطل باشند باید محلی برای آنها تخصیص داد و قیمی برای آنان معین کرد.

هر مدینهٔ را بیت‌المال المشترکی لازم است که از راه مالیات و جرائم و غنائم بدست می‌آید که باید در راه مصالح مشترك مردم مصرف شود.

وی‌درمورد فرائض مدینه بحث‌مفصلی دارد و در وجوب نکاح و تزاوج برای بقاء نوع و بعضی از انتظامات اجتماعی فصل مشبعی بحث کرده است

(شفا ج ۱ ص ۶۵۰ - ۶۵۶).

مدینه بداله - (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و مدینه‌ایست جاهله و «هی التی قصد اهلها ان یتعاونوا علی بلوغ‌الیسار والثروة ولا ینتفعوا بالیسار فی شئی آخر لکن علی ان‌الیسار هوالغایة فی‌الحیاة»

(آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مدینهٔ التغلب - (اصطلاح اجتماعی) مدینهٔ تغلب مدینه‌ایست که ادارهٔ آن به دست جابران و ستمکاران باشد «المدن المتغلبه هی‌المدن الجبارین»

(سیاسات مدنیه ص ۶۸).

«اما مدینهٔ تغلب فهم الذین به یتعا ونون علی ان یکون لهم الغلبه»

(سیاسات ص ۶۴).

و یا «هی التی قصد اهلها ان یکونوا القاهرین لغیر هم الممتنعین ان یقهرهم غیرهم و یکون کدهم اللذة التی تناولهم من الغلبه فقط»

(آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۹۱).

مدینهٔ خست - (اصطلاح اجتماعی) مدینهٔ خست اجتماعی بود که بر تمتع از لذات محسوسات مانند مأکولات‌ومشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی تعاون کنند و غرض ایشان از آن طلب لذت بود نه قوام بدن و این مدینه در مدن جاهلیت سعید و مغبوط شمرند چه غرض اهل مدینه بعد از تحصل ضروری و بعد از تحصیل یسار صورت بندد و سعیدترین و مغبوط‌ترین میان ایشان کسی بود که بر اسباب لهو و لعب قدرت او زیاده بود.

(از اخلاق ناصری ص ۲۴۷ و آراء اهل مدینه ص ۹۱) .

مدینه جاهله - (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و آن مدینه و شهری و کشوری باشد که مردمش خوبی را ندانند ونه‌شناسند ودرنیابند که هدایت و سعادت چیست و اگر دریابند
که هدایت و سعادت چیست و اگر دریابند
پای‌بند نباشند و از خوبی آنچه را در ظاهر نماید شناسند و گمان کنند که غایت زندگی لذات و بهره‌های مادی باشد و آنچه را خواهند انجام دهند و بدنبال هوای نفس روند

(از آراء اهل مدینه ص ۹۰).

اشکال مختلف ادارهٔ مدینه‌ها و یا کشورها از نظر فارابی بشرح زیر است:

و مردمی که از ناحیهٔ ریاستهای‌فاضله اداره می‌شوند مردمی فاضل و نیکو و خوشبخت می‌باشند؛ و هرگاه ملتی و امتی بدین سان باشند، امت و ملت فاضله آنها

هستند و هرگاه اینگونه مردم در یك مسکن و مأوی گردآیند آن مسکنی را که اینگونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینهٔ فاضله نامند؛ و در صورتیکه در یك مسکن مجتمع نباشند و بلکه در مناطق و مساکن زیادی پراکنده باشند که مردمش تحت ریاستهائی جز اینگونه ریاستها زندگی نمایند اینگونه مردم در اینگونه ملتها غریب می‌باشند؛ این تفرق و پراکندگی، یا بدان سبب است که هنوز پیش‌آمدی نکرده است که خود شهری را تصرف کرده در آن گرد آیند و زندگی نمایند و یا ازین جهت است که به واسطهٔ آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یا دشمنان،دار ودیار وشهر خودرا رها نمایندو ناچار بپراکنند.

و هرگاه چنین اتفاق افتد که در عصری از اعصار ملك‌های متعددی با اوصاف مذکور یافت شوند، حال همه در یك مدینه باشند و یا در یك ملت و یا در بین چند ملت، همهٔ این ملك‌ها در حکم یك پادشاه‌اند؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هرگاه به طور پی‌درپی در زمانهای متوالی ظاهر شونه نیز نفوس آنان در حکم یك نفس است و دومی از روش نخستین پیروی‌کند و آینده برروش گذشته خواهد بود و همانطور که هریك از آنها را رسد که شریعت و قوانینی که خود قرار داده است در زمانی که مصلحت می‌داند و اصلح از آن را می‌یابد تغییر داده سنتی دیگر جایگزین آن کند؛ همانطور هم ملك آینده که جانشین گذشته می‌شود می‌تواند آنچه را گذشته شروع کرده و قرار داده است تغییر دهد، زیرا خود پادشاه گذشته اگر در وضع موجود می‌بود اقدام به دگر گونی می‌نموده.

و هرگاه عصری بیایدکه‌چنین انسانی یافت نشود باید همان سنت‌ها و قوانین و شرایعی‌که آن‌گونه افراد مقرر داشته‌اند مورد عمل واقع شود یعنی همان شرایع تدوین و حفاظت شود و نظام تدبیر مدینه بر وفق آنها قرار گیرد؛ و درین هنگام آن رئیسی که تدبیر به عهدهٔ اوست‌پادشاه سنت نامیده می‌شود.

پس هرگاه هریك از مردم مدینه وظایف محوله را انجام دهند حال عمل کردن وی به موجب علمی باشد که از ناحیه‌خود بدان پیداکرده است ویا رئیس او را رهبری کرده وادار بدان نموده باشد آن اعمال و کارها در نفس وی هیأت و ملکهٔ پسندیده بوجود می‌آورد.

همانطور که مداومت بر کارهای پسندیدهٔ نویسندگی موجب خواهد شد که نویسنده در صنعت نویسندگی به مرتبتی نیکو برسد و در آن صنعت ملکهٔ پسندیده پیدا کند که عبارت ازهیأت نفسانی است و باز هراندازه بر این کارها ومقدمات پسندیدهٔ نویسندگی‌مداومت نماید،صنعت نویسندگی در وی نیرومندتر می‌شود و بدان هیأت و ملکهٔ حاصله خوشنودتر و لذات او فزونتر می‌گردد و غبطت و رشك وی به واسطهٔ حصول آن هیأت و ملکه برتر می‌گردد.

و همین طور است وضع کارها و

اعمالی که ممد وصول به سعادت است که مداومت بر آنها نفس ناطقه را که‌فطرتاً آمادهٔ وصول به سعادت و کمال بوده و مستعد احراز مقام فعلیت است نیرومند می‌کند و از مرتبت قوت به فعل می‌آورد. و تا آنجا کمال و فعلیت می‌یابد که‌مطلقاً ازماده بی‌نیاز می‌گردد و وجود مستقل و مبرای از ماده پیدا می‌کند؛ و آن گاه است که با فساد و تباهـی کالبـد تباه نمی‌گردد بدان جهت که هم در وجود وهم در قوام ماهیت از ماده بی‌نیاز شده است؛ و سعادت نهائی در این هنگام برای وی حاصل می‌شود و مرتبت سعادت نهائی این مرتبت است.

و روشن گردید که سعادتهای حاصله برای مردم مدینهٔ فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل یا از تفاوت و تفاضل کمالات حاصله است و آن‌کمالاتی که مردم مدینه به واسطهٔ انجام افعال مدنی به دست می‌آورند و برحسب همین تفاوت‌ها و تفاضل‌ها لذات حاصله رابرای مردم مدینهٔ فاضله متفاضل و متفاوت می‌کند.

بنابراین هنگامیکه نفس ناطقـه از کالبد مادی جدا شود و اعراض مـادی جسمانی از آن‌برداشته شود یعنی اعراض و حالاتی که مخصوص اجسام است.

در آن هنگام دیگر نه می‌توان عنوان تحرك بدان داد و نه عنوان سکون وبلکه در این موقع باید چیزهائی‌را بر آن‌حمل کرد و اطلاق نمود که شایستهٔ امور غیر جسمانی است. و هرآنچه در نفس و ذهن آدمی می‌آید از اوصاف و حالات اجسام و جسمانیات باید از نفوس مفارقـهٔ سلب گردد؛ و نشاید که موضوع این قبیل‌امور واقع شود؛ و البته اندریافتن و تصور حال آن دراین هنگام بسیار دشوار و خارج از عادت خواهد بود؛ همچنانکه تصور حالات همهٔ جواهر غیـر جسم و جسمانی نیـز دشوار می‌باشد.

و قهراً دسته‌ای از مردم مدینه‌زندگی خود را برگذار کرده و می‌گذرانند و کالبدهای آنان تباه می‌گردد و نفوس آنها از قید ماده رهائی می‌یابد. درین گاه مردمی دیگر جای آنها را می‌گیرند ومدتی در مدینـه زندگـی کنند و بسان آنـان کارهائی انجام دهند تا آن‌گاه‌که کالبدهای اینان نیز تباه گردد و نفوس آنان نیز از قید ماده رهائی یابد. در این گاه یعنی هنگامیکه کالبدهای آنان تباه گردیدنفوس گروه دوم و... به مـراتب گذشته‌گـان پیوندد و نوعی از مجاورت روحانی‌یابند و نفوس هر دسته به نفوس دستهٔ همانند خود در همان مراتب پیوندد و بالاخره نفس اهل هرمرتبت به یکدیگر اتصال یابد و هر اندازه نفوس مفارقهٔ همانند زیادتر شود و به همدیگر پیوند یابندلذت وخوشی حاصل برای‌هریك فزون می‌گردد؛ و هراندازه لاحقی به‌سابقی بپیوندد لذات حاصله برای لاحق از برخورد باگذشتگان فزون می‌شود و همین طور لذات گذشتگان نیز دراثر پیوستن آیندگان فزون می‌گردد زیرا هریك از نفوس مفارقه در هنگام ملاقات هم خود را تعقل می‌کنند و هم‌ذات همانند خود را؛ به طور مکرر و به تعداد

نفوس و بدین ترتیب این‌گونه تعقلات فزون می‌گردد به‌واسطهٔ فزون شدن‌اتصال آیندگان به گذشتگان. پس لذت و خوشی هریك، در آیندهٔ زمان به‌طور بی‌نهایت فزون می‌شود. این است وضع و حال هر طایفه‌ای در هر یك از مراتب که قرار دارند؛ و سعادت نهائی حقیقی که هدف غائی عقل فعال است همین است.

و هرگاه افعال مردم مدینه‌ای ناپسند بوده انسان را به سوی سعادت حقیقی سوق ندهد هیأت پست نفسانی برای مرتکب آنها حاصل می‌شود؛ چنانکه هرگاه نویسنده‌ای به امور ناپسند و نامناسب نویسندگی ممارست کند، بد نویسندگی را ایجاب می‌کند و همین طور درهرکاری و صنعتی اگر اموری که مورد ممارست صاحب آن واقع می‌شود از امور پست و نامناسب آن صنعت باشد ملکه و هیأت پست نفسانی در صاحب آن به وجود می‌آوردکه موجب نامرغوب شدن آن هنر و حرفه می‌گردد، تا آنجا که موجب‌امراض نفسانی در صاحب آن می‌شود.

بنابراین لذت بردن این‌گونه مردمان مناسب با همان هیأت مکتسبهٔ نفسانی آنهاست که به واسطهٔ ارتکاب کارهای نامناسب و ناپسند به‌دست آورده‌اند.

همانطورکه مبتلایان به امراض جسمانی مانند افرادی که گرفتار تب می‌شوند حس آنان فاسد شده به وسیلهٔ چیزهای تلخ لذت می‌برند و آنها را شیرین می‌شمارند؛ و برعکس ازچیزهای شیرین رنج می‌برند و شیرین در ذائقهٔ آنان تلخ نموده می‌شود.

همین طور است وضع آنانکه ابتلا به امراض روحانی پیدا کرده‌اند که در اثر فساد قوهٔ متخیله از حالات و هیأت‌مکتسبهٔ پست لذت می‌برند؛ و دربین مریضان کسانی دیده می‌شوند که حتی مرض خود را هم احساس نمی‌کنند و حتی پاره‌ای گمان می‌برند که تن درست‌اند.

کسانی که به امراض نفسانی مبتلا هستند گاه هست که نه‌تنها از بیماربودن خود ناآگاهند بلکه گمان می‌برند که از همه سالم‌ترند و به گفتار رهنمایان وقعی نمی‌گذارند وبه‌معلمان ومرشدان اعتنائی ندارند و لاجرم همچنان در مراتب پست هیولانی خود مانده به مراتب بالاتر و کمالات ممکن خودنمی‌گروند؛ و درمرتبت مادیت بمانند تا آن گاه که کالبد آنان فاسد و تباه می‌گردد و نفوس ابتدائی آنان نیز به‌دنبال آن تباه می‌شود.

مراتب ریاستها و طبقات مردم

مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت برحسب فطرت و استعداد آنان متفاوت و متفاضل است؛ و همین‌طور بر حسب عادات وتربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست آن کسی است که همهٔ این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبی که لایق آنست تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن.

بنابراین در سلسلهٔ مراتب، مراتبی وجود دارد که نزدیك به مرتبت رئیس اول‌است وهم مراتبی وجود داردکه کمی

دور از مرتبت اوست و مراتبی وجوددارد که خیلی با مرتبت رئیس اول فاصله دارد؛ و بدین صورت مراتب ریاسات منظم می‌باشد و بنابراین به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت متدرجاً فرودتر می‌شود تا آنجا که به مرتبت و مراتب خدمت تنزل یابد تا آن مرتبتی از مراتب خدمت که نه پائین‌تر از آن می‌تواند مرتبتی باشد و نه جنبهٔ ریاست در آن وجود دارد.

بنابراین هنگامی که رئیس اول این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد هرگاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یاگروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند وبه‌سوی انجام آن وادار شوند باید به‌نزدیکترین مراتب به خود دستور دهد و القا کند و سپس آنان به مرتبت نزدیك‌تر به خود دستور دهند و به همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای خدمت تربیت شده‌اند.

و درین صورت است که اجزاء مدینه با یکدیگر پیوسته و سازگارند و در مراتب معین مرتب‌اند بعضی‌مقدم وبعضی مؤخر؛ و نظام آنها مانند نظام موجودات طبیعی خواهد بود و مراتب آنها شبیه به مراتب موجودات طبیعی است، که از موجود نخستین شروع شده به مادهٔ اولی و عناصر پایان می‌یابد و ارتباط و سازگاری آنها درست مانند ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف خواهد بود.

مدبر این‌گونه مدینه‌ها مانند سبب اول است که وجود سایر موجودات‌وابسته به او و ناشی از اوست و سپس به طور متنازل مراتب آنها متدرجاً فرود می‌آید تا آنجا که هریك هم رئیس بود و هم مرؤس؛ و باز تا آنجا فرود می‌آید که به موجوداتی می‌رسد که صرفاً در مرتبت خدمت بوده و ریاستی در آن وجود ندارد و وجود آن به خاطر غیر است و آن مادهٔ اولی و اسطقسات است.

حصول سعادت

وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدیهای ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود و بلکه باید همهٔ بدیها اعم از ارادی و غیر ارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد؛ هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی.

کار سیاستمدار مدینه که ملك آن است، این است که‌نظام مدینه‌ها را بدان سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضاء مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن‌چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کندکه همه‌جمعاً جهت زدودن بدیها و حصول خوبیها به یکدیگر کمك و معاونت نمایند؛ و باز در آنچه ازسوی اجسام سماوی آید به نیکی بنگرد؛ آنچه خوب و نافع و سازگار است و در سعادت انسانها مؤثر است باقی بگذارد و بدان بیفزاید؛ و آنچه زیان‌آور است در جهت سودمند کردن آن کوشش کند، اگر ممکن باشد و اگرنه در از بین بردن آن کوشش کند و یا در تقلیل آن.

و بالجمله هدف وی از بین بردن هر دو نوع شر و تحصیل هر دو نوع خیر

باشد. هریك از مردم مدینهٔ فاضله باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینهٔ فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند. و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیلهٔ آنها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید. بشناسند و تنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلا و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند.

و بایـد دانست که مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت وخوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه‌های فاضله گاه مورد تصور و یـا تعقل انسانهـا واقـع می‌شود و گاه مورد تخیل آنان واقـع می‌شود.

معنی تصور آنها این است که گوهر و ذوات امور، آنطور که وجود دارند، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردد. و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثالات و اموری که نمودار اشیاء است در قوت خیال درآید. شبیه آنچه دراجسام و چیزهای قابل دید وجـود دارد؛ مثلا انسان را مورد لحاظ قرار می‌دهیم گاه ذات خارجی او را مشاهده می‌کنیم و گاه تمثال او را در آینه‌ها مشاهده می‌کنیم و گاه خیال ویرا در آب مشاهده می‌کنیم و گاه خیال تمثال او را در آب و یا درسایر آینه‌ها و اجسام صیقلیه مشاهده می‌نمائیم که دید ما نسبت به آن شبیه تصوری است که عقل از مبادی موجودات و سعادت‌ها و غیر آن دارد و هنگامی که او را در آب مشاهده می‌کنیم و یا تمثال او را مشاهده می‌نمائیم شبیه به تخیل می‌باشد زیرا دید ما نسبت به تمثال او در آب و یا درآینه عبارت از دیدن امری است که حاکی از انسان است و همچنین تخیل ما نسبت به او در حقیقت عبارت از تصور امری‌است که ازو حکایت دارد نه تصور ذات خارجی او.

بیشتر مردمان قادر بر تعقل و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند؛ حال این ناتوانی امری فطری باشد و یا عادت آنها باشد. دربارهٔ این دسته از افراد انسانی باید از راه القاء اشیائی که محاکی و نمایندهٔ حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین‌طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همهٔ این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد.

و البته معانی وذوات حقایق برشمرده شده قابل تبدیل و تغییـر نمی‌باشد و ثابت است؛ ولکن محاکیات و اموری که می‌توانند نمودار و مجسم کنندهٔ آنهـا باشند در قوهٔ خیال بسیارند و گوناگون. پاره‌ای نزدیك به اصلند و پاره‌ای دور همانطور که این امر در مبصرات هـم صادق است.

زیرا آن خیالی که از آدمی در آب دیده می‌شود نزدیك‌تر به حقیقت انسان است از خیال تمثال او که بازهم در آب دیده می‌شود.

و از همین رو است‌که اینگونه حقایق را برای هر گروه و دسته به گونه‌ای می‌توان نمودار کرد و از راهی به جز آن

راه و طرقی که ویژهٔ گروهی دیگر است.
و ازین روست که مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله در روشها و یافت‌های عقلی و خیالی خود مختلف‌اند و گرچه همهٔ آنان به یك سعادت ایمان دارند. چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعهٔ ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس و عقول آنان متمکن گشته خودنمائی می‌کند.

و هرگاه فهم حقایق و امور عالم آنطور که واقعیت دارد بر گروه و ملتی دشوار باشد، بناچار جهت تفهیم و تعلیم آنان‌باید به‌راههای دیگری‌غیر از طریق استدلالات عقلی متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن طرقی که معهود و مناسب با آنهاست بایدحقایق را نمود؛ آن‌طرقی که آشناتر بدان می‌باشند وازین روست که ملتها در نوع معرفت مختلف‌اند. ممکن است اموری به نزد ملتی معهود وشناخته باشد و به نزد ملتی دیگر ناشناخته؛ و سعادتی‌که اغلب مردم به‌آن ایمان واعتقاد دارند همان سعادتی است که خود ازطرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم‌کرده‌اند نه از راه تعقل و تصورات عقلی وهمین طور است وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و افراد انسانی بدانها اقتدا نمایند و بزرگ شمارند و بدانها احترام کنند که اکثر مردم از راه تخیل و مجسم کردن در قوت خیال خود پذیرفته و می‌پذیرند نه از راه تعقل دریافت عقلانی و تنها حکیمان و دانایانند که ایمانشان به سعادت ومبادی و اصول از راه و دریافت عقلانی و تصورات عقلی است؛ و البته همان کسانی هم که اینگونه حقایق را وجود تخیلی داده در خیال خود درمی‌آورند و متخیلات خود راپذیرفته مورد اکرام واحترام قرار می‌دهند بدان صورت که قادر بر ادراك آن می‌باشند به حقیقت مؤمن‌اند و البته اموری‌که محاکی ونمودار این مبادی و اصول است یکنواخت نمی‌باشد وبلکه متفاوت و متفاضل است؛ پاره‌ای از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و کاملتر است و پاره‌ای ناقص‌تر؛ پاره‌ای مقرون به حقیقت است و پاره‌ای دور و دورتر؛ موارد تردید و عناد در پاره‌ای از آنها دشوار و یا کم و نهان است و در پاره‌ای آشکار وزیاداست؛ویا به‌آسانی‌میتوان‌مورد تردید و نقص قرار داد؛ و یا باطل کرد؛ و به‌هر حال اموریکه سبب ایجاد علم تخیلی آنان به اصول و مبادی می‌شود اموری گوناگون می‌باشد.

و هریك ازین امور مختلف مناسب با امری خاص از متخیلات است به این بیان که مثلا پاره‌ای ازین محاکیات محاکی از امری است و پاره‌ای محاکی از فلان امر و اموری دیگر محاکی از چیزی دیگر.

و همین طور ممکن است امورمختلفی باشد که همهٔ آنها در محاکات ازحقایق مساوی و برابر باشد و مثلا بااختلافی که دارند همه محاکی از مبادی موجودات وسعادات ومراتب آن‌باشند. هرگاه اینگونه مسائل و امور مختلفه همه در خوبی محاکات، یا در قلت موارد نقض عناد، یا در خفاء موارد نقض و عناد، برابرباشند

همهٔ آنها و یا هرچه از آنها پیش آید باید درین راه به کار بسته شوند. و هر گاه در افادهٔ مقصود متفاوت و متفاضل باشند قهراً باید از آن قسمت استفاده کرد که در تجسم حقایق کاملتر باشد؛ و موارد نقض و تردید در آنها یـا اصلا نباشد و یا کم باشد و یا نهان باشد؛ و در مرتبت بعد آنچه نزدیکتر به حقایق است و آنچه ازمحاکیات ازین قبیل نباشد باید بدور انداخته شود.

مراتب و گوناگونی مدینه‌ها

مدینه‌هائی که ضد و در برابر مدینهٔ فاضله‌اند عبارتند از : مدینهٔ جاهلـه، مدینهٔ فاسقه و مدینهٔ ضاله و بالاخـره گروههای خودروو‌خودسر درمدینهٔ ضاله‌و فاضله؛ زیرا انسانهای خودسر در مدینهٔ فاضله در حکم علف‌های هرزهٔ مزارع‌گندم است و یا در حکم خاری است که بین زراعت روئیده می‌شود و یا درگیاهان غیر سودمند و زیان‌آور به زراعت یـا درخت است.

در مرتبهٔ بعد مردمان بی‌شعوری که طبیعهٔ در حکم حیواناتانـد که اینگـونه انسانها طبیعتاً نمی‌توانند مدنی و‌پای‌بند به اصول مدنی باشند؛ و اجتماعات آنان نیز اجتماعات مدنی نمی‌باشد؛ و بلکه پاره‌ای از آنان در خلق و خوی حیوانات انسان‌نما می‌باشند؛ و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات وحشی‌اند؛ و سرانجـام پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات درنده‌اند؛ و بدین ترتیب پاره‌ای از آنها مسکن و مأوای خود را در بیابانها برمی‌گزینند و به طور پراکنده زندگی می‌کنند و پاره‌ای به صورت اجتماع؛ ولکن در زندگـی و اعمال مربوط به آن به مانند حیوانات وحشی‌اند و پاره‌ای از آنان مسکن خود را به نزدیك شهرها برمی‌گزینند.

پاره‌ای از آنان صرفاً عادت به خوردن گوشت خام دارند و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات از گیاهان بیابان می‌چرند و پاره‌ای حیوانات راپاره‌می‌کنند ومی‌خورند عیناً به مانند حیوانات درنده.

اینگونه مردمان معمولا در حواشی و اطراف و کناره‌های مدینه‌ها و مساکن و مناطق معموره زندگی می‌کنند یعنی در منتهی الیه شمال معموره و یا منتهی الیه جنوب معموره.

نظامی که دربارهٔ این قبیل انسانها اعمال می‌شودباید درحدود حیوانات باشد یعنی آن دسته ازآنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌وری قرار گیرند در شهرها به صورت برده درآیند و مورد بهره‌برداری قرار گیرند و درست به‌مانند حیوانات از آنها بهره‌کشی شود و آن دسته که اصولا مفید نمی‌باشند و یا حتی زیان آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً نسبت به فرزندان اینگونه افراد و یاحتی فرزندان همهٔ مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین سان عمل شود.

مدینه‌های جاهلیه

مـردم مدینه‌هـای جاهلـه که دارای نوعی از زندگی مدنی می‌باشند جـزء ملتهای مدنی به‌حساب می‌آیند واجتماعات آنها خود اشکال گوناگون دارد به شرح

زیر:

۱ـ اجتماعات ضروریه.

۲ـ اجتماعات نذله در مدینه‌های خسیسه.

۳ـ اجتماعات خسیسه یا مدینه‌های خسیسه.

٤ـ اجتماعات کرامیه در مدینه‌های کرامیه.

٥ـ اجتماعات تغلبیه در مدینه‌های تغلبیه.

٦ـ اجتماعات حریه در مدینه‌های جماعیه و یا مدینةالاحرار.

ویژگیهای مدینهٔ ضروریه

در اجتماع و مدینهٔ ضروریه مردم در به‌دست آوردن آنچه جزءضروریات زندگی است که قوام بدن انسان وابسته به آن است به یکدیگر یاری و کمك می‌نمایند والبته راه‌های به‌دست آمدن‌آن‌امور بسیار است مانند زراعت، حشم‌داری، شکار دزدی و جز آنها. که البته صید و دزدی هم می‌تواند به صورت‌های مخفیانه باشد و هم به صورت آشکار.

در پاره‌ای از مدینه‌های ضروریه همه صنعت‌هائی که در رفع حوائج ضروری لازم است وجود دارد. و در پاره‌ای دیگر تنها وسیلهٔ رفع حوائج ضروری آنها یك صنعت است و همان یك صنعت در آن مدینه وجود دارد. و مثلا تنها زراعت و یا چیزی دیگر است که وسیلهٔ اعاشت آنان است.

برترین مردم اینگونه مدینه‌ها به زعم خود آنان کسی است که با اندیشه وتدبیر خود بتواند به بهترین نوع، احتیاجات ضروری آنان را از راه‌کسب‌ها وحرفه‌های آنان فراهم نماید. و قهراًکسی بر آنان ریاست فائقه دارد که با حسن تدبیر و چاره‌اندیشی خوب بتواند مردم را درجهت رسیدن به‌حوائج ضروری زندگی وحفظ آن به‌کار دارد و یا آن کسی که خود از منافع خود حوائج ضروری آنان را برآورد.

خصوصیات مدینهٔ نذاله

در مدینهٔ نذاله همت و کوشش‌مردم تعاون به‌یکدیگر است درجهت مال‌اندوزی و به دست آوردن رفاه زندگی و تکثیر ثروت و نگهداری ضروریات و نقدینه یعنی درهم و دینار. واحتکار بیش از حاجت و این کار را صرفاً به خاطر علاقه‌ای که به توانگری دارند و همین‌طور بخل بر خرج انجام می‌دهند و تنها از ثروت و مکنت خود در حدود حفظ بدنهای خوداز هلاکت به‌مصرف زندگانی‌میرسانند.

این ثروتها را یا ازهمهٔ راههای‌کسب و کار به‌دست می‌آورند و یا از پاره‌ای از کسبها که معمول در شهر مسکونی آنان می‌باشد.

برترین مردم در اینگونه مدینه‌ها به زعم ساکنین آنها، توانگرترین آنان است که هم خود توانگر در ثروت باشد و هم در رسیدن دیگران به ثروت و توانگری به بهترین نوعی بتواند چاره‌اندیشی کند؛ و بنابراین کسی بر این مدینه‌ها ریاست دارد که همواره در فراهم کردن وسائل توانگری مردم و حفظ اموال و موقعیت آنان قادر باشد. و قهراً راههائی که به وسیلهٔ آن به ثروت و توانگری مالی نائل

می‌شوند همه وجوه و طرقی است که‌عادتاً به وسیلهٔ آنها می‌توان به ثروت و مکنت رسید، مانند زراعت، حشم‌داری شکار و دزدی و سرانجام داد و ستدهای ارادی یعنی بازرگانی و اجاره‌کاری و جز آن.

ویژگیهای مدینهٔ خست

مردم مدینه‌های خست همواره درجهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و یا خیالی به یکدیگر یاری و کمك می‌نمایند و اجتماع آنان براین اساس استوار است: قماربازی کردن و مجالس لهو و هزل، فراهم کردن خوراك و خوردنی و نوشیدنی و میخوارگی و ازدواج و زن‌بارگـی و بالاخره لذت‌طلبی و انتخاب لذت آورترین از هر امری. و این کارهـا را صرفاً برای لذت می‌کنند و نه برای پایداری و حفظ تن.

و اینگونه مدینه‌ها، نزد مردم مدینهٔ جاهله و به اعتقاد آنان، به سعادت وکمال سعادت نائل شده‌اند وموردِ رشکـ سایر مدن جاهلیه‌اند.

زیرا که هدف حقیقی اینگونه مدینه‌ها هنگامی تحقق می‌پذیرد که ضروریات و حوائج اولیهٔ آنها برآورده شده باشد و مضافاً بر آن از لحاظ ثروت، در توانگری مطلق و رفاه باشند و بتوانند دررسیدن بدین لذات ثـروت زیـادی بـه مصرف برسانند.

و البته سعادتمندترین و برترین و رشکـ آورترین مردم اینگونه مدینه‌ها آن کسی است که وسائل لهو و لهب وآنچه لذت‌آور و مایهٔ خوشی است بـرای او فراهم‌تر بود.

ویژگیهای مدینهٔ کرامیه

هدف مردم مدینهٔ کرامت بر این است که با یکدیگر در رسیدن به کرامت و احترام و شأن و شوکت هم قولی و هم فعلی و معاونت و کمك نمایند به‌اینکه هم ملتها و مردم مدینه‌های دیگر به آنها احترام کنند و شأن و شوکت آنان را بستایند و هم در بین خود مورد اکرام و احترام باشند؛ حال در کرامت واحترامات معمول بین خود همه متساوی باشند ویا متفاضل که شأن و شوکت عده‌ای فزون‌تر باشد از عده‌ای دیگر.

منظور از احترامات متساوی این است که هریك به‌طور متساوی به همدگـر احتـرام گـذارده شأن و شوکت او را بستاید؛ ودرحقیقت هریك بدیگری نوعی از شأن و شوکت اعطا کرده برای اوقائل شود تا بالعکس آن دگر نیز چنین کند؛ در زمانی دیگر و بنوعی دیگر؛ و یا ازهمان کرامتی که او برای وی قائل شده است.

و منظور از کرامت متفاضل این است که مثلا یکی از آنان نوعی کرامت وشأن و شوکت به او اعطا کند و آن دگر شأن و شوکتی بالاتر و بزرگتر از نوع اعطائی او، و البته این وضع بر نظام خاص و معینی استوار خواهد بود یعنی براساس شایستگی هریك به اینکه مثلا یکی از آنان در حد معینی شایستهٔ کرامت است و دیگری شایستهٔ شأن و شوکت زیادتر؛ به هرحال برحسب لیاقتهائی که بامعیارهای خود سنجیده می‌شود. زیرا معیارهـای لیاقت به نزد مردم مدینه‌های جاهله به فضیلت نیست و بلکه یا بر حسب توانگری

مالی است و یا بر حسب امکاناتی است که در تهیه اسباب لذت و لهو و لعب برای افراد وجود دارد. که هرکس بیشترین اسباب برایش فراهم باشد شأن وشوکت او به نزد مردم اینگونه مدینه‌ها فزون‌تر است. و یا به اینکه ازلحاظ فراهم بودن حوائج ضروری زندگی و فراهم کردن برای دیگران در حدی باشد که مخدوم دیگران باشد و جمعی بدو خدمت کنند و در کلیهٔ احتیاجات ضروری خود ودیگرانی که به او خدمت می‌کنند بسنده بود.

و یا به این است که مثلا انسان در رسیدن مردم به سعادت خیالی و حوائج مادی خود، سودمند باشد یعنی از راه کمك به مردم و انجام کارهای خوب و بالاخره خدمت به دیگران، وسائل عیش و عشرت آنان را درحصول، وبرخورداری از حوائج ضروری و توانگری و نیل به لذات فراهم سازد.

و باید یادآور شد که یك امر دیگر هم هست که به نزد بسیاری از مردم مدینه‌های جاهله محبوب و پسندیده است و آن غلبه است که هرکس ازین امر به حد کافی بهره‌مند باشد مورد رشک بسیاری از مردم اینگونه مدینه‌ها است؛ و از همین جهت است که حتماً باید این امر را نیز یکی از لیاقتهای مردم مدینهٔ جاهلیه به‌حساب آورد زیرا به نزد آنان بزرگترین امری که باید انسانها به واسطهٔ آن مورد اکرام و احترام واقع شوند، این است که مشهور شوند به‌اینکه در امری یا در دو امر یا در اموری بسیار چیره‌دست و غالب‌اند. و اینکه آن‌چنان خود توانا است که هیچگاه مغلوب واقع نمی‌شود و یا یاران و انصار نیرومند وی او را یاری کرده به‌طوریکه همواره بر دیگران غلبه یابد و یا اینکه هم خود و هم یارانش موجب غلبه وی شوند؛ و بالاخره به این امر مشهور شود که آن چنان مردی است که هیچگاه مورد چشم زخم و ناخوشایندی واقع نمی‌گردد. واگر اراده کند می‌تواند برهرکس که بخواهد غلبه یابد و او را در ناراحتی افکند. اینگونه امور از اموری است که آدمی را به نزد آنان لایق کرامت نموده دیگران بدان رشک می‌ورزند؛ و هرکس دراین اوصاف برتر باشد زیادتر مورد اکرام و احترام واقع می‌گردد. و یکی دیگر از راههای کرامت و اینکه فردی مورد تعظیم و اکرام باشد این است که صاحب‌دودمان اصیل باشد و البته اصالت دودمان به‌نزد این نوع ملتها بازگشت به‌یکی ازهمانچه گذشت می‌کنند؛ مانند اینکه پدران و اجدادش ثروتمند بوده‌اند یا اینکه اسباب لذت‌ها برای آنان تا حدود زیادی فراهم بوده است و یا اینکه مشهور به چیره‌دستی و غلبهٔ بر خصم و ملتها بوده‌اند و یا اینکه در یکی ازین طریق برای دیگران سودمند بوده‌اند؛ حال برای گروهی از مردم سودمند بوده‌اند و یا برای همهٔ مردم مدینه؛ و یا اینکه درحد اعلای ممکن وسائل این هدفها را داشته‌اند یعنی آلات و ابزار چیره شدن از قبیل مرکوب و سلاح، و جنگجو و آدم‌کش به حد کافی برای آنان فراهم بوده است و یا اینکه مرگ را در رسیدن به اینگونه هدفها

ناچیز می‌دانسته‌اند.

اما کرامتی که بین آنان متساوی است گاه می‌باشد که ناشی از استحقاق واهلیت امری خارجی است؛ و گاه باشد که‌نفس کرامت موجبات لیاقت و اهلیت آنها را در مکرم شدن فراهم می‌کند چنانکه بدون سابقه شخص به دیگری اکرام کرده او را لایق و اهل احترام و کرامت بداند که در این صورت آن دگر نیز مقابل به مثل‌کرده او را اکرام می‌کند که درین مورد عیناً به مانند داد و ستد و معاملات بازاری عمل می‌شود.

در اینگونه مدینه‌ها کسی که به نزد آنان بیشتر لایق اکرام و احترام است بر کسی که کمتر لیاقت احترام و شأن و شوکت دارد ریاست دارد.

این‌تفاضل و برتری بین آنان همچنان بالا می‌گیرد تا برسد به آن کسی که در مدینه از همهٔ مردمش بیشتراهلیت‌کرامت و احترام را داشته باشد و قهراً چنین کس رئیس اول و پادشاه آن مدینه است.

بنابراین رئیس مدینه باید در جهات مذکور از همه مردم مدینه لایق‌تر باشد؛ و البته لیاقتها و اهلیت‌ها در این مدینه‌ها همانست که برشمرده شد.

خصوصیات رئیس مدینهٔ کرامت و مراتب ریاستهای آن

بنابر آنچه درباب ریاست مدینهٔ‌کرامت گفته شد پس لازم است که دودمان رئیس مدینه بیش از دیگران باشد درصورتیکه معیار ریاست فقط بر دودمان باشد و همین‌طور اگر کرامت به‌نزد آنان تنها به رفاه و توانگری مالی باشد باید ریاست مدینه ازین جهت در حد بالا باشد.

پس ازین‌مقام مردم دیگر درین دو، یعنی دودمان و ثروت، گوناگون و مختلف‌اند؛ و به این جهت ریاست آنان به ترتیب توانگری ودودمان آنان‌می‌باشد؛ وکسی که اصولا دارای دودمان وتوانگری نباشد وارد در مناصب ریاست وکرامت نخواهد شد و همین‌طور است در صورتی که لیاقت‌ها براساس اموری محدوده باشد که دیگران را بدان دست‌رسی نباشد و از خانواده‌های معینی تجاوز نکند.

اینگونه رؤسا پست‌ترین رؤسای‌مدینهٔ کرامت‌اند. وگرچه از جهت سودی که در تحقق یافتن همت و هدف‌های مردم این گونه مدینه‌ها دارند مورد احترام واکرام واقع می‌شوند یعنی در جهت اینکه یا در توانگری بدانها سود می‌رسانند و یا در جهت نیل به لذات و خوشی‌ها و یا در جهت جلب احترام و اکرام ملتهای دیگر نسبت به آنها یا چیزهای دیگری که خواست مردم مدینه است و از آرزوهای آنان است. و بالاخره کسی که خود از طرف خود اینگونه امور و وسائل رابرای آنان فراهم کند و یا به واسطهٔ حسن‌تدبیر مردم را به اینگونه امو رمطلوب برساند و بر آن حفاظت کند رئیس خواهد بود.

و برترین رؤساء به نزد آنان کسی است که همهٔ این چیزها را برای مردم مدینه فراهم نماید ولکن خود به‌جزکرامت بهره‌ای برنگیرد؛ بدانها توانگری مالی برساند و خود نخواهد؛ وسائل لذتهای آنان را فراهم کند و خود نخواهد؛ تنها کرامت، ستایش، بزرگداشت قولی و

فعلی خواهد؛ و نامش به این افتخارات مشهور گردد به‌نزد ملت خود و سایر ملتها، در زمان خود و بعد از اوهمچنان نامش در افواه در روزگاران دراز بماند؛ قهراً این چنین کس بیش از همه لیاقت و اهلیت ریاست دارد.

و البته این‌گونه افراد در اغلب اوقات نیازمند به ثروت و مکنت زیادی می‌باشند تا در برآوردن امیال و خواستهای مردم مدینه اعم از توانگرکردن آنان ویا فراهم کردن وسائل لذت آنها مصرف دارند؛ و قهراً چون باید در موقع خود اینگونه کارهای مهم و پرخرج را انبام دهند لازم است که توانگری مالی آنها بسیار باشد و تقریباً متناسب با همهٔ مردم مدینه باشد.

بنابراین پاره‌ای از رؤساء برای مصرف در این گونه موارد باید توانگر باشند و ثروت اندوزی کنند و معتقدند که این‌گونه هزینه‌ها موجب کرامت و آزادی ملی است، اقدام به گرد‌آوری ثروت از راه باج و خراج از مردم مدینه می‌کنند و یا از راه چیره شدن بر اقوام دیگر و غارت اموال آنان این‌گونه اموال را در بیت‌المال ذخیره کرده آمادهٔ مصرف در جهت جلب کرامت و عظمت بیش از پیش مدینهٔ خود می‌نمایند؛ و درهنگام ضرور هزینه‌های بزرگی را درین راه تحمل می‌کنند.

و البته این امر مانع ازین نیست که چون به هر نحو شیفتهٔ کرامت و عظمت شخصی است به هر وسیله‌ای که پیش آید درین رهگذر برای خود و هم برای فرزند خود بعد از خود درین جهت که نامش به وسیلهٔ آن پایدار بماند سهمی منظور دارد تا ازین راه قدرت را در فرزندانش ویا در فامیل خود حفظ کند؛ و علاوه، باز هم این امر مانع ازین نمی‌شود که برای خود سهمی از توانگری مالی قرار بدهد تا بدان سبب مورد احترام باشد وگرچه سود دیگری به جز احترام از آن مال نخواهد برد؛ و علاوه به وسیلهٔ آن، اقوام دیگر او را مورد احترام و اکرام قرار دهند؛ و بدین وسیله همهٔ طرقی که موجب می‌شود مردم او را مورد اکرام و احترام قرار دهند در خود جمع نماید.

علاوه بر اینها اختصاصاتی برای خود مقرر دارد که به درخشندگی و زینت و بزرگی و جلالت وی به نزد مردم بیفزاید، از قبیل قصر و پوشیدنی و نشان و بالاخره پنهان شدن از مردم؛ و سپس قواعد و ضوابطی برای انواع تشریفات و احترامات مقرر می‌دارد.

هنگامی که ریاست وی تا این حد مسجل گردید و مردم به او و دودمانش عادت کردند و پادشاهی وی و کسانش را پذیرفتند درین هنگام مردم را برحسب ترتیبی که در احراز کرامت و جلالت شأن دارند در مراتبی خاص قرار می‌دهد و به‌نظام می‌آورد؛ و برای هر مرتبت کرامتی و اجلالی خاص قرار می‌دهد وبر حسب لیاقت او برای وی از وسائل کرامت مقرر می‌دارد؛ از قبیل توانگری مالی و خانه و لباس و نشان و مرکب سواری و جز آنها هر امری که در تجلیل و شأن و شوکت آن مؤثر است. و البته این امر را

در نظامی خاص و مراتبی معین مقرر می‌دارد.

پس از این برگزیده‌ترین مردم به نزد او کسی است که بیش از همه او را تعظیم و تجلیل کند؛ و در جلالت مقامش بیش از دیگران معاونت نماید. بنابراین خود او هم مورد اکرام وی واقع می‌گردد به اندازه اعطاء کرامت.

بنابراین دوست داران کرامت با وی معامله کرده به او اکرام می‌نماید تا بدیز وسیله به اکرام خود بیفزایند؛ و او نیز بدانها اکرام روا می‌دارد؛ و بنابر این ارباب مراتب هم مورد اکرام مادون خود می‌باشند و هم مورد اکرام مافوق خود.

البته این نوع مدینه‌ها از لحاظ ترتیبات و نظامات شبیه به مدینهٔ فاضله‌اند به ویژه آن‌گاه که این کرامتها و مراتب وطبقات برای افادهٔ سود و سود زیادتر به آحاد مردم باشد؛ خواه آن سود، توانگر کردن مردم باشد، و یا افادهٔ لذات یا چیزی دیگر از آنچه خواست منافع ـ جویانست.

این نوع مدینه‌ها بهترین نوع مدینه‌های جاهلیه است؛ مردم اینگونه مدینه‌ها را دیگران (نه مردم خود آن) جاهلیه نامند.

باید یادآور شد که محبت، کرامت‌و احترام هرگاه ازحد بگذرد اینگونه‌مدینه‌ها تبدیل به مدینهٔ جباران می‌شود و به مدینهٔ تغلب دگرگون می‌گردد.

ویژگیهای مدینهٔ تغلبیه

مردم در مدینهٔ تغلب در راه تحقق بخشیدن به چیرگیها و غلبت‌ها به‌یکدیگر معاونت می‌نمایند. و این وضع هنگامی پیش می‌آید که همهٔ مردم آن شیفتهٔ غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند؛ و البته هم در شیفتگی غلبه و هم در نوع آن و هم در چیزهائی که مطمح نظر آنان واقع می‌شود که مغلوب خود گردانند متفاوت خواهند بود.

مثلا پاره‌ای از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و پاره‌ای دیگر خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالاخره پاره‌ای دیگر تسلط بر نفوس دیگران را خواستار باشند تا آنها را بردهٔ خود سازند.

و به هر حال درین مورد مردم مدینه مراتبی دارند بر حسب عظمت و اهمیت خواست هریك از افراد که شیفتهٔ غلبت بر امری مهم و بزرگ باشد یا کوچك؛ خواست آن غلبت یافتن بر اموال آنها باشد یا بر خون آنها و یا بر روح ونفس آنها که آنان را بردهٔ خود کنند و یا اموال آنها که از آنان برباید و خود حیازت نماید.

و به هر حال هدف و شیفتگی آنان در همهٔ انواع چیرگیها خوار کردن و مقهور کردن دیگران است؛ و هدف این است که ملت مقهور نه مالك نفس خود باشد و نه مال خود و نه چیزی دیگر؛ و در همهٔ اموری که وی می‌خواهد منقاد و مطاع و فرمان‌بردار وی باشد البته درآن چیزی که به‌خاطر آن چیره شده است منقاد و مقهور او باشد و ازین جهت است که هرگاه یکی از اینگونه افراد به

هدف و خو است خود بدون اعمال زور و قهر و غلبت نائل شود توجهی بـه آن نخواهد کرد و حتی از امر مورد خواست هم صرف‌نظر می‌کند. پاره‌ای از آنان دوست دارند که از راه خدعه و نیرنگـ و غافلگیرانـه، بر مردم قاهریت و غلبه یابند؛ و پاره‌ای دیگر دوست دارند آشکارا اعمال زور و قاهریت‌کنند و پاره‌ای دیگر به هر دو راه؛ و ازین جهت است کـه بسیاری از کسانی که خواستار تسلط بر خون مردمند و خواستار خونریزی هرگاه بر انسانی که‌خواب باشد دست‌یابند نه اقدام به قتل آن می‌کنند و نه اموال اورا تصرف می‌کنند تا آن گاه که او را بیدار کنند، و دوست دارند که از راه اعمال زور اموال او را تصرف کنند و دوست دارند که با طرف مقاومت و ستیز کنند تا او را از پای درآورند و درست آنچه را که طرف نمی‌خواهد در بارهٔ او انجام می‌دهند.

و به هر حال هریك از این گونه‌افراد دوستدار غلبه است؛ و بنابراین هریك هم دوست دارند که بر سایر آحاد مـردم مدینهٔ خود چیره شوند و هم بر مـردم دیگر؛ نهایت چون مردم داخلی مدینه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند و می‌خواهند به یکدیگر در غلبهٔ بر مردم بیگانه کمك نمایند و از غلبهٔ دیگران بر آنها ممانعت نمایند ناچارند که از چیرگی بر یکدیگر خود- داری کنند.

رئیس اینگونه مدینه‌ها قهراً آن‌چنان کسی باید باشد که در بکار گرفتن آنان در جهت چیره شدن بر ملتها نیرومندتر و مدبرتر بود؛ و در چاره اندیشی نیرو- مندتر بود و رأی وی در جهت بـه‌کار بردن و انجام دادن کارهائی که موجب چیرگی دائمی آنان شود کاملتر باشد، و همین‌طور در جلوگیری از غلبهٔ دیگران بر آنها و ایـن چنین کس رئیس و پادشاه آنان خواهد بود.

و بالاخره کسی که اینان راطوری تربیت کند که همواره دشمن ملتهای‌دیگر باشند و سنت و رسوم آنها طوری ترتیب داده شود که با مراجعه بـه آن سنت‌ها احساس کنند که در شأن این ملت است که بردیگران غالب شوند و همه را در انقیاد خود درآورند.

تفاخر و حماسه‌های اینان یا درجهت عظمت آنها و یا در توصیف آلات وابزار غلبه و ساز و برگـ آن؛ و البته وسائل چیرگی یا ناشی ازتفکر و اندیشه است و یا مربوط به بدن و تن‌ها است و یا آلات و ابزاری دیگر. آنچه مربوط به بدن و تن‌هاست از قبیل چابکی وزورمندی است: و آنچه مربوط به خارج از تن- هاست مانند سلاحهای جنگی است وآنچه مربوط به فکر و اندیشه است به این است که در طرقی که بهتر می‌توان بر طرف چیره شد خوب اندیش بود وبهترین طریق را برگزینند.

بر این گونه افـراد حالاتی عـارض مـی‌شود مانـنـد سنگـدلـی، ستمگـری، خشمناکی و آزمندی در جهت خوردنیها و پوشیدنیها و زیاده‌روی در زناشوئی و زواج و بالاخره چیره شدن بر همه‌خیرات

عالم آنهم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این‌امورند. و اینان معتقدند که باید بر همه چیز و همه کس غالب آمد.

و گاه بود که همهٔ مردم مدینه بدین سان اندیشه نمایند و چنان نمایند که قصد اینان از غلبهٔ بر مردم بیگانه صرفاً به‌خاطر نیاز آنان است به شهرنشینی، نه برای امری دیگر.

و چه بسا ملتهای مغلوب از مجاورین آنان باشند که در شهر واحدی زندگی می‌نمایند. و باید دانست که ملتهای‌غالب یا در دوستداری قهر و غلبت یکسانند و متساوی‌المرتبت‌اند و یا در مراتب گوناگونند و قهراً سهم هریك ازغارتگر-یها همان چیزی است که از مغلوبین می‌گیرد؛ کم‌تر از دیگران باشد یا زیادتر و احیاناً هم از لحاظ رساندن قوی و نیروها و ابزار جنگی به‌رئیس وفرمانده خود نیز ممکن است متفاوت باشند یا متساوی.

و چه بسا که قاهر تنها یکی باشد و قوم و یارانش در حکم آلات و ابزار بی‌ارادهٔ او باشند در غلبهٔ بر طرف.

و بدیهی است‌که قصد اینگونه افراد از غلبهٔ و قهر این نیست که چیزی برای خود و یا برای غیر رئیس خود به‌دست آورند؛ و بلکه صرفاً همت و قصد آنان از قهر و غلبه این است که همان یکفرد به قدرت و مال و مکنت نائل شود تا وی ازین راه بتواند وسائل و نیازهای زندگی خود و مردان جنگ-جوئی که به خدمت می‌گیرد تامین‌نماید و بالاخره هدف آنها غلبه برای غیر و اعطاء به غیر است عیناً به‌مانند باز شکاری و سگ شکاری.

و همین طور سایر مردم مدینه در همهٔ خواستهای وی و در جهت هدفهای او به‌مانند بردهٔ خدمتگزار او می‌باشند؛ و در برابر او خاضع و بی‌اراده‌اند؛ و به طور مطلق خود نمی‌توانند مالك چیزی باشند. پاره‌ای از مردم برای او زراعت می‌کنند و پاره‌ای تجارت. هدف این چنین کس تنها این است که همهٔ مردم را در برابر خود خاضع و خوار و مغلوب و مقهور بیند؛ و اگرچه سود دیگری ازطرف آنان بدو نرسد و تنها سود وی خواری و مقهوریت آنان می‌باشد اینگونه مدینه‌ها را نسبت به خوی و اخلاق پادشاهش مدینهٔ تغلبیه نامند ولکن مردم عامهٔ آن جویای تغلب نمی-باشند. البته نوع مدینه‌ای که در آغاز فصل گفته شد مطلقاً مدینهٔ تغلبیه است و آنکه قبل از این، نیمه تغلبیه است.

بنابراین مدینهٔ تغلبیه گاه بدین وضع است یعنی هدف مردمش و یارئیس آن از قهر و غلبه صرفاً به خاطر لذت بردن از قهر و غلبه است.

و اما آن نوع مدینه‌ای که مردمش قهر و غلبه را وسیلهٔ هدفهای دیگر می‌دانند مانند اینکه به نیازهای ضروری زندگی دست یابند و یا ثروت‌اندوزی نمایند و یا از لذات و امور لذت‌آوری که از قهر و غلبت به دست می‌آورند بهره‌مند شوند و یا به شأن و شوکت و کرامت برسند نوعی از مدینهٔ دیگر

تغلبیه است که باز مشمول همان مدینه‌های برشمرده شده می‌شود.

بسیاری از مردم، همهٔ این مدینه‌ها را تغلبیه می‌نامند و البته شایسته‌تر به این نام مدینه‌ایست که مردم آن همهٔ این امور را بخواهند از راه قهر و غلبه به دست آورند؛ خلاصه اینکه مدینه‌های تغلبیه ازین نظر سه‌گونه‌اند.

یکی آنکه یك فرد آن طالب قهر و غلبت باشد و همهٔ مردم برای آن یك تن کار کنند. دوم مدینه‌ای که نیم مردمش خواستار قهر و غلبه باشند. سوم مدینه‌ای که همهٔ مردمش طالب قهر و غلبه‌اند.

و به هرحال مردم اینگونه مدینه‌ها قهر و غلبت را به عنوان اینکه مطلوب ذاتی باشد طالب نمی‌باشند و بلکه هدف و خواست آنان از قهر و غلبت امری دیگر است؛ و مدینه‌های دیگر نیز وجود دارد که هدف آنان علاوه بر رسیدن به این امور خود قهر و غلبه هم هست.

اما در باب نوع اول از اینگونه مدینه‌ها که قصد مردم آن صرفاً غلبه است به هر نحو که پیش آید و در هرچه باشد گاه اتفاق می‌افتد که افراد آن، بدون اینکه سودی عاید آنان شود، به‌افراد زیان می‌رسانند؛ مثل اینکه افرادی را به قهر و غلبه به قتل می‌رسانند؛ بدون‌اینکه سودی به آنها برسد؛ صرفاً برای لذتی که ازین کار می‌برند. و چه بسا برای خاطر چیزهای بی‌ارزش اقدام به جنگ و قتل و قهر و غلبه می‌نمایند. درین مورد حکایات وداستانهائی ازاقوام تازی وجود دارد.

امادرباب نوع‌دوم ازاین‌گونه مدینه‌ها باید گفت چون قهر و غلبه را برای خاطر رسیدن به امور مادی دوست دارند و برای رسیدن به اموری که مطلوب آنان است اقدام به آن می‌نمایند یعنی اموری که به نزد آنان خوب و عالی شناخته شده است؛ بنابراین هرگاه بدون اعمال زور و قهر بتوانند به مطلوب خود برسند دیگر اعمال زور نمی‌کنند.

و اما در باب نوع سوم از مدینه‌های تغلبیه باید گفت که نه به کسی زیان می‌رسانند و نه اقدام به قتل می‌کنند مگر در آن گاه که بدانند رسیدن به یکی از اموری که به نزد آنان شریف محسوب می‌شود ازین راه به‌دست می‌آید؛ و بنابر این هرگاه بدون توسل به‌زور و قهر و غلبه مقصود آنان برآورده شود مانند اینکه گنجی بیابند یا اینکه از ناحیهٔ غیر آنچه را می‌خواهند به آنان بخشش شود و یا به نحوی دیگر از ناحیهٔ اشخاص بتوانند بدون قهر و غلبه به خواست خود برسند نمی‌پذیرند وتصرف درآن نمی‌کنند.

اینگونه افراد را ارباب همت و غرور می‌نامند.

مردم نوع اول از اینگونه مدینه‌ها از اموال مغلوبین خود تنها به رفع حوائج ضروری خود اکتفا می‌نمایند؛ و گاه باشد که مبارزه و کوشش‌های عظیمی در راه به‌دست آوردن‌نفعی و یا مالی که از آن محروم‌اند مبذول می‌دارند و درین باب اصرار می‌ورزند؛ و هنگامی که بدانها دست یافتند و در حیطهٔ قدرت آنان درآمد به نحوی که کاملا در تحت نفوذ و حکم

آنان قرار گرفت از آن دست بدارند و رها کنند.

چه بسا این‌گونه افراد هم موردستایش و اکرام و تجلیل واقع می‌شوند. بسیاری از این کارها را دوستداران احترام و کرامت صرفاً برای این انجام می‌دهند که مورد اکرام و احترام واقع شوند.

و البته مدینه‌های تغلبیه بیشتر به سوی جباریت و مدینه‌های جبارین‌گرایش می‌یابد تا مدینهٔ کرامت.

بر مردم مدینه‌های طالب توانگری‌های مالی و لهو و لعب و خوشگذرانی، گاه غرور و حالاتی عارض می‌شود که گمان می‌برند تنها آنان هستند که خوشبخت و پیروزومورد رشک مردمند وباید باشند؛ و چنین گمان برند که از همهٔ مردمان مدینه‌های دیگر برترند؛ آنچنان غروری بر آنان عارض می‌شود که مردم مدینه‌های دیگر به نظر آنان خوار شمرده می‌شوند و گمان می‌برند که ملتهای دیگر بی ارز و بی‌ارزشند و به واسطهٔ نائل شدن به‌آنچه به‌نزد آنان سعادت محسوب می‌شود مورد محبت و کرامت ملتهای دیگرند.

اینگونه اندیشه‌های خودخواهانه در آنان حس خودخواهی، افتخار، محبت، ستایش و چاپلوسی را زنده می‌کنند و همواره می‌خواهند دیگران از آنان ستایش کرده چاپلوسی نمایند و گمان برند که ملت‌های دیگر نتوانسته‌اند به موقعیتی‌که آنان احراز کرده‌اند برسند و اصولا جاهل به این نوع از سعادتند.

این‌گونه افکار موجب می‌شود که برای خود القاب و نامهائی بسازند که نمودار حسن سیرت و سریرت آنان است؛ مثل اینکه خود را معروف کنندکه ظریف‌اند و مطبوع و دیگران خشن و نامطبوع و ازین راه خود را چنان نمایند که مردم گمان برند ارباب غرور و بزرگی و تسلطاند؛ وگاه بود که آنان را مردمی صاحب همت شناسند. و چون اینگونه افراد دوستدار لذات و لهو و لعب‌انداگر وضعی پیش آید که راه رسیدن آنان به توانگری و لهو و لعب و لذات مورد نظر کسب و حرفت نباشد و صرفاً نیروی غلبه و قهر بر ملتها باشد و از راه قهر و غلبت به هدفهای خود که توانگری و لهو و لعب است نائل گردد، نخوت و غرور خاص آنان را فرا می‌گیرد و در زمرهٔ ستمگران و جباران درمی‌آیند.

اینان ملت و مردم نوع اول را احمق می‌نامند و ممکن است در بین مردمی که صرفاً دوستدار کرامت‌اند کسانی پیداشود که رسیدن به کرامت را بذاته نخواهند؛ و بلکه وسیلهٔ رسیدن به توانگری بدانند؛ چه آنکه بسیاری از آنان دوست دارند که مورد اکرام و احترام مردم واقع شوند تا از آن راه به ثروت اندوزی و توانگری برسند حال یا از ناحیهٔ کسی که مورد اکرام و احترامش واقع شده است یا از ناحیهٔ دیگران. زیرا اینگونه افراد ریاست و اطاعت و فرمانبرداری مردم مدینه را برای آن خواهند که به ثروت و مکنت نائل شوند.

بسیاری ازین گونه افراد ثروت و مکنت را هم برای رسیدن به لهو و لعب و لذت می‌خواهند و معتقدند که ریاست

آنها و فرمان‌برداری دیگران از آنها هر اندازه فزونتر و کامل‌تر باشد بهره‌گیری آنها از امور مالی و لذتهای ناشی از آن فزونتر می‌گردد؛ و لاجرم اعمال زورکرده و یکه‌خواه می‌شوند که حکومت مطلقهٔ فردی برقرار کنند تا بدان وسیله به جلالت خود بیفزایند و در نتیجه به توانگری و مکنت بزرگ دست یابند به طوریکه هیچ‌کس یارای برابری با آنها را نداشته باشد[۲] و آنها بتوانند ثروت و مکنت حاصله را درجهت لهو و لعب و خوشیهای زندگی به کار گیرند وازانواع خوشیها از نوع خوردنی و نوشیدنی و گائیدنی به مقامی رسند که کماً و کیفاً فائق بر همه باشند.

ویژگیهای مدینهٔ جماعیه

مدینهٔ جماعیه آن‌گونه مدینه‌ایست که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هرآنچه بخواهند انجام دهند و همهٔ مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند در همهٔ اعمال خود، قوانین و سنت‌های آنان هم براین اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد و در هیچ جهت؛ و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می‌شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فردی دیگر تسلط ندارد؛ نه‌خودی برخودی‌و نه‌دیگران برآنها؛ وتنهاآن‌کس قابل‌ارزش استکه درجهت‌فزودن‌به حریت و آزادی آنها کمك کند؛ وچون بدین‌سان آزادند به ناچار در آنان خلق و خوی و همت‌ها واغراض فزون می‌شود وخواستها متفرق و بسیار می‌شود. اشیائی که‌برای بهره‌گیری در لذتها به‌کار گرفته می‌شود برحسب خواستهای متعدد بسیار و متنوع می‌گردد تا آنجا که به‌حساب و شمار نمی‌آید.

مردم اینگونه مدینه‌ها و دسته‌های مختلف و متباین و همانند به‌حدی‌می‌رسند که به شمار نمی‌آیند و بالاخره از همه نوع مردم و مردمی که‌با خواستهای‌مختلف در مدینه‌های دیگر پراکنده‌اند در این گونه مدینه‌ها جمع می‌شوند. از مردم شریف تا پست‌ترین؛ برقرارشدن‌ریاستها در اینگونه مدینه‌ها مستند به هر امری است که پیش آید از سایر اموری که برشمرده شد و ریاستهای مستند به آنها دانسته شد و دسته‌هائی که در وضع رؤسای مدینه نمی‌باشند قهراً براینگونه رؤساء و کسانی که عنوان ریاست دارند مسلط‌می‌باشند. ریاست‌کردن رؤسای‌آنان کاملا تابع خواست وارادهٔ مرؤوسین است به‌طوریکه‌اگر به‌دقت‌دراوضاع‌واحوال‌آنان یکه اگر به‌دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود نه رئیسی وجود دارد و نه مرؤسی.

به جز اینکه باید گفت تنها آنانکه در جهت آزادی مطلق و برآورده شدن خواستها و امیال آنان اقدام می‌کنند و آنان را به همهٔ خواستهای خود می‌رسانند و آزادی و خواستهای گوناگون آنان را برای آنان پایدار می‌دارند و از دستبرد افراد داخلی ودشمنان خارجی محفوظمی‌دارند مورد اکرام واحترام آنان‌می‌باشند. و درصورتیکه خود بر خواستهای ضروری زندگی اکتفا نمایند که آن گاه برتر و مطاع و مکرم‌تر به نزد آنان خواهندبود.

ازین نوع کسان که بگذریم مابقی رؤسای آنان یا همشأن و برابر با آنها می‌باشند و یا حتی فرودتر.

در آن گاه مساوی باسایرین‌محسوب می‌شوند که هرگاه‌از طرف افرادخواستها و امیال آنان برآورده شود و خیراتی بدانها رسانده شود از طرف وی‌نیزاموال و ثروتی برابر با آنچه بدو رسانده‌اند به آنها برساند و درین‌صورت برای وی برتری و مزیتی نسبت به خودشان قائل نمی‌شوند.

و لکن هرگاه اموالی به‌وی ببخشایند و سهمی از اموال و مکنت خود به او برسانند و کراماتی به او بنمایند و از طرف وی به آنها سودی عاید نشود آنان بر رئیس خود برتری و مزیت دارندزیرا مانعی نیست که دراین نوع مدینه‌رؤسائی باشند بدین وضع و حال که بر حسب اتفاق به نزد مردم مدینه شأن و شوکتی داشته باشند و ریاست یابند حال یا بنا به خواست مردم مدینه این شأن و شوکت را احراز کرده باشند ویابه اینکه پدران آنان در این مدینه ریاست داشته و مورد اکرام مردم بوده‌اند و از حقوق میراثی استفاده کرده ریاست یافته باشند که در این صورتها مردم مدینه کاملا مسلط بر رؤسای خود می‌باشند. در اینگونه مدینه همهٔ هدفها و خواستهای مدینه‌های جاهله به‌طور فزونی وکاملتر خودنمائی می‌کند. اینگونه مدینه‌های جاهله، معجبه و مدینهٔ سعیده شمرده می‌شود، ظاهر آن عیناً به مانند لباسی است که نقاشی و رنگ‌آمیزی شده باشد به‌رنگهای گوناگون و شمایل‌های مختلف؛ و بنابراین اینگونه مدینه‌ها محبوب همه ساکنان است و سکنای درآن برای همه‌کس مطلوب است زیرا هرکسی تا حدی و در امری معین خواستهائی‌دارد که در اینگونه مدینه‌ها برآورده می‌شود و بنابراین مردم و ملت‌های گوناگون به سوی آن روی می‌آورند و به‌طور بی‌حساب و بی‌اندازه به بزرگی آن افزوده‌می‌گردد و در آن از هرنوع نسلی و خلق وخویی و بچه‌هائی به‌وجود می‌آیند؛ و فرزندانی که نهادها و فطرتها وتربیتهای گوناگون دارند در اینگونه مدینه‌ها پا به عرصهٔ وجود می‌گذرانند؛ و رشد و نمو می‌کنند. بدین ترتیب اینگونه مدینه‌ها نمودار شهرهای بسیار می‌گردند و لکن نه به طور جدا و متمایز بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر؛ و بیگانه از اهلی شناخته نمی‌شود. در اینگونه مدینه‌ها هدفها و غرض‌های گوناگون وجود دارد، روشها مختلف است. و بدین جهت ممکن است که بعداز گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقهٔ افاضل‌باشند پدید آیند وحتی حکماء و دانشمندان وشعراء و خطبائی در اینگونه مدینه‌ها تربیت شوند؛ در هر نوعی از امور و علوم و فنون. و ممکن است که از بطن اینگونه مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینهٔ فاضله بیرون آیند؛ و این نوع انسانها بهترین دسته‌هائی هستند که در اینگونه مدینه‌ها تربیت می‌شوند؛ و از این جهت است که اینگونه مدینه‌ها از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شر و بدی بهره‌ورترین مدینه‌ها می‌باشد و هراندازه بزرگتر، و مدت آن

طولانی‌تر و مردم آن زیادتر و نعمت‌های آن فراوان‌تر وبرای زندگی مردم کاملتر بود هم خیرات و هم‌شرور آنهم فزونتر شود. و باید دانست‌هنگامی که ریاسات مدینهٔ جاهله گفته می‌شود مقصود انواع ریاسات است به تعداد انواع مدینه‌های جاهله.

زیرا هریك از ریاستهای جاهلیه یا قصد و هدفش صرفاً دست‌یابی به حوائج ضروری زندگی است؛ ویا علاوه بر آن توانگری مالی است؛ و یا علاوه برآنها بهره‌وری از لذتهای مادی است؛ ویا نیل به کرامت و حسن شهرت و ستایش است. حال اساس آن بر حریت و آزادی باشد؛ و یا قهر و غلبه؛ و از همین جهت است که ریاستهای اینگونه مدینه‌ها در ازای ثروت خرید و فروش می‌شود به ویژه ریاستهای مدینه‌های جماعیه.

زیرا بیان شد که درمدینهٔ جماعیه هیچ فردی از آن‌دگر در احراز ریاست اولویت ندارد؛ وبنابراین موقعی که ریاست آن به‌یك فردی ازافراد اعطا شود یابرای اینست که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار می‌کنند که بتوانند هرنوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل نمایند و یا اینکه دربرابر این کار ازو ثروت و مکنتی دریافت می‌کنند و یا مابازای دیگر؛ و بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها وچاره‌جوئی‌ها را درراه رسیدن مردم به هدفها وامیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کاربرد و نیز بتواند سود آنان را ازدست برد دشمنان نگهدارد؛ ودر عین حال خودش از اموال آنها به‌جز رفع حوائج ضروری زندگیش چشم‌داشتی نداشته‌باشد؛ بلکه صرفاً باندازهٔ ضرورت زندگی خود از آنان برگیرد. و قهراً دراینگونه‌مدینه‌ها آن کسی که به‌معنی واقع جزء افاضل باشد یعنی آن‌گونه کسی که اگر به‌ریاست برسد کارها و اعمال آنها را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید هیچ‌گاه به‌ریاست نمی‌رسد ومردم زیر بار ریاست او نخواهند رفت.

وهرگاه پیش آید که این چنین کسی مقام ومنصب ریاست یابد دراندك مدتی یا خلع می‌شود یا کشته ویا وضع‌حکومتش پریشان حال شده جنگ و ستیز بر سر آن فزون می‌شود. وهمین‌طور است وضع سایر مدینه‌های جاهلیه که هرفرد ازمردم آن طالب ریاست نآ کسی می‌باشند که خواستها و امیال آنها را برآورد؛ و راه رسیدن به آن را برای آنها آسان گرداند؛ و هم نگهبان آنها باشد؛ و به طورمطلق ازریاست افاضل ابا و امتناع دارند و نمی‌پذیرند؛ فقط چیزی که هست این است که پدید آمدن مدینه‌های فاضله و ریاستهای فاضله از بطن مدینه‌های ضروریه و جماعیه آسان‌تر وممکن‌تر است. رسیدن به حوائج ضروری زندگی ویا توانگری و بهره‌گیری از لذات و لهو و لعب و نائل شدن به کرامات گاه از راه قهر و غلبه است و گاه ازراه‌های دیگر بنابراین هم مدینه‌های چهارگانه با توجه باین امور تقسیم بندی میشوند

به چهار قسم و هم ریاستهای آنها که قصد آنان رسیدن به یکی یا همهٔ ایـــن هدفها است. پاره‌ای از ریاستها برای رسیدن به مقصود خود راه قهر و غلبه را انتخاب می‌کنند؛ وپاره‌ای دیگر راه‌های دیگری را غیر از قهـر و غلبه آنهائـی کـه از راه قهـر و غلبـه به مطلـوب خود می‌رسند و آنچه به دست می‌آورند به‌وسیلهٔ مدافعت و قهر و غلبه حفاظت می‌نمایند به‌ناچار نیازمند به نیرومندی جسمانی می‌باشند و ازلحاظ اخلاقی باید خوی ستمگری و سنگدلی و خشونت‌داشته باشند؛ وبرای مرگ و زندگی ارزشی قائل نشوند و به سادگی دست به‌آدمکشی بزنند و برای زنده بودن خود هم‌ارزشی قائل نباشند و اصولا این‌طور می‌اندیشند که هرگاه به‌مطلوب خود نرسند نباید زنده بمانند و باید تا پای مرگ برای رسیدن به مطلوب خود اقدام نمایند. و نیز نیازمنداند به‌اینکه هنر و صنعت به کار بردن سلاحهای جنگی را به‌خوبی بدانند؛ و همین‌طور بهترین تدبیرجنگی را در جهت قهر وغلبهٔ بر غیر بشناسنـد و به کار برند که البته این امری است که‌همهٔ مردم مدینهٔ متغلبه راشامل‌می‌شود.

واما مدینه‌هائی که هـدف مـردمش بهره‌گیری از لذات و خوشیهای دنیاست همواره درمعرض آز و شره می‌باشند و نسبت به خوردنیها و نوشیدنیها و زن شیفتگی پیدا می‌کنند و بدین جهات است که پاره‌ای از آنان نرم‌خـوی و بی‌حـال می‌شوند و نیروی غضبیهٔ آنان ازبیـن می‌رود تا آنجا که هیچگونه اثری ازین نیرو در آنها باقی نمی‌ماند؛ وبرعکس برپاره‌ای از آنان غضب وآلات و ابزار نفسانی و بدنی غضب و همین‌طور شهوت و آلات و ابـزار نفسانـی و بدنـی آن مستولی میشود و خلاصه همهٔ وسائل و اموری که موجب نیرومندی غضب است و به‌وسیلهٔ آنها می‌توانند کارها و اعمال ناشی از خشم و غضب و شهوت راتحقق بخشند درآنها نیرومند می‌گردد وهمواره اندیشه و فکـر خـود را درجهت انجام کارهائی که ناشی از شهوت و غضب‌است مصروف می‌دارند؛ هدف نهائی پاره‌ای از مردم‌اینگونه‌مدینه‌ها انجام کارهای‌شهوانی است و درین صورت قوی و افعال غضبی را ابزار و آلاتی قرار می‌دهنـد بـرای رسیدن بـه افعـال ناشی از شهـوت و برخوردار کردن مظاهر شهوات نفسانی خود و بدین ترتیب عالـی و اعلاتریـن نیروی خود را خدمتگزار شهوات کـه پست‌ترین نیروها است قرار می‌دهنـد؛ زیرا نخست قوهٔ ناطقه و عقل خود را در خدمت شهوت و غضب قرار می‌دهند و سپس قوای غضبیه را خادم قوای شهوانی می‌کنند و همهٔ تفکرات و اندیشه‌های خود را متوجه استنباط اموری می‌کنند کـه افعال غضبیه وشهوانیهٔ آنها کمال یابد. و آن‌گاه افعال قوای غضبی و آلات وابزار آنها را درجهت نیل به لذات مصـروف می‌دارند؛ یعنی در بهره‌گیری از خوردن و نوشیدن و زن و سایر اموری که لذت‌آور می‌دانند و برآنها چیره شده برای خود نگهداری می‌کنند.

این وضع دربین اشراف بیابان‌نشین

و بیابان‌گردان ترك و عرب دیده شده و می‌شود. زیرا اصولا مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند؛ درخوردنیها و نوشیدنیها وزن بسیار مولع وآزمندند. ومسئله زن به‌نزد آنان بسیار مهم وعظیم است و بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند و این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند؛ زیرازمام نفوس‌آنها به‌دست شهوات سپرده شده است و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها می‌آرایند و کارهائی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند؛ و بالاخره هرکاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند و میخواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالابرند و هرچه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند و آنچه راآنان خوب و نیك می‌شمارند آنها نیز خوب و نیك می‌شمارند؛ و بالاخره درهمهٔ امور میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند و دربسیاری ازآنان مشاهده می‌شود که اصولا زنان بر مردان تسلط کامل دارند و برامور منزل وشخص آنها استیلا دارند و بدین جهات است که بسیاری از آنان برای زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم‌کرده و آنان را به‌دشواری و سختی نمی‌افکنند؛ وبلکه همواره رفاه و راحت آنان را درنظر دارند و خود همهٔ دشواریها و رنجها را تحمل کرده و کارهائی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می‌دهند.

مدینه‌های فاسقه

واما مدینه‌های فاسقه آن‌گونه‌مدینه‌هائی است که مردم آن اعتقاد به مبادی موجودات دارند و علم به آنها هم دارند و سعادت را هم می‌شناسند و اعتقاد به آن هم دارند وافعال و کارهائی که‌موجب رسیدن به‌سعادت است هم خوب می‌شناسند و هم قبول دارند؛ وباتمام این اوصاف به هیچ‌یك از آنها عمل نمی‌کنند و پای‌بند نمی‌باشند و خواست و ارادت خود را در جهت یکی از هدفهای مدینه‌های جاهله و یاهمهٔ آنها منحرف می‌نمایند یعنی یا رسیدن به منزلت و مقام یا کرامت و احترام یا قهر و غلبه یا جز اینها؛ و کارها و افعال خود را کلا بدان سوی متوجه می‌نمایند.

اینگونه مدینه‌ها نیز به‌مانند مدینه‌های جاهله، به اندازهٔ آنها، انواع و اقسامی دارد زیرا کارها و افعال مردم مدینه‌های فاسقه و همین‌طور خلق و خوی آنان عیناً همان افعال و کارها و خلق و خوی مردم مدینه‌های جاهله است؛ وتنها امتیاز و مباینت مدینه‌های فاسقه با جاهله در آراء و معتقدات آنها است و گرنه مردم اینگونه مدینه‌ها نیز مطلقاًبه سعادت واقعی نائل نخواهند شد.

مدینه‌های ضاله

اما مدینه‌های ضاله، مدینه‌هائی است که برای مردم آن همهٔ اصول و مبادی وجود و اصول سعادتها را قلب کرده باشند و اصول و مبادی دیگری را برای آنان گفته و به آنها بیاموخته باشند. آن نوع اصول و مقدماتی که یك نوع سعادت نهائی دیگری را بدانها رهنمون شود به

جز آنچه درحقیقت سعادت نهائی است و افعال و اعتقاداتی بدانها تلقین و برای آنان ترسیم شده باشد که به وسیلهٔ هیچکدام نتوان به سعادت حقیقی رسید.

نوابت مدینه‌های فاضله

نوابت درمدینه‌های فاضله خود بر چند گروهند، گروهی از آنان افرادی هستند که به افعال و اعمالی که موجب سعادت حقیقی است تمسك می‌کنند ولکن قصد و غرض آنان از آن کارها واعمال رسیدن بدان سعادت نمی‌باشد و بلکه از انجام آن اعمال چیز دیگری را طالبند یعنی اموری را که می‌توان از راه تظاهر به فضیلت بدانها رسید. مانند رسیدن به کرامت، ریاست، ثروت یا غیر آن. این گونه افراد را شکارگر نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که اصولا به هدفهای مدینه‌های جاهله گروش دارند و امیال و اغراض آنها را طالبند؛ نهایت سنت قوانین مردم مدینه مانع از آنها می‌باشد به‌ناچار تکیه برکلمات والفاظ قانونگذاری می‌کنند و کلمات قانونگذار را در سنت‌ها و توصیه‌هایش مورد تأویل قرار می‌دهند و موافق با خواست و امیال خود تأویل می‌نمایند و حتی از راه تأویل‌خواست وامیال خودرا زیبا می‌نمایند اینگونه افراد را محرفه نامند.

گروهی دیگر قصد تحریف ندارند ولکن به‌واسطهٔ قصور فهم خود و نارسائی آنان به هدف و قصد قانونگذار و نقصان و کوتاهی علم آنان به سخنان شارع، سنت‌ها و مسائل مربوط به قوانین و سنت‌های مدینه را بدین جهات واژگونه می‌فهمند یعنی برخلاف هدف و قصد شارع؛ و بنابراین کارها و اعمال آنان خارج از خواست ریاست مدینهٔ فاضله خواهد بود؛ وگمراه‌اند، درحال که خود نمی‌دانند که گمراه‌اند؛

اینگونه افراد را مارقه نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که آنچه ذکر شد درقوهٔ متخیلهٔ خودحاضر می‌کنند و تقریباً معرفت خیالی نسبی بدانها دارند؛ لکن بدانچه ازین اصول می‌دانند نمی‌گروند ودرحقیقت قانع نمی‌شوند و به‌وسیلهٔ بیانات خود اقدام به بطلان آنها هم می‌کنند هم برای خود و هم برای‌غیر خود؛ و البته این کارها را نه برای عناد با مدینهٔ فاضله می‌کنند و بلکه طالب حقند و می‌خواهند راهنمائی شوند.

البته کسانی که درین وضع و حالند باید در مقام تربیت و راهنمائی آنان برآمد و به طبقهٔ بالاتر از متخیلات موجودشان هدایت کرد؛ اموری که قابل ابطال با آن‌گونه گفتارها نباشد؛ حال اگر قانع شدند که مطلوب حاصل است و رها می‌شوند و اگر نشدند و مجدداً به موارد شك و ایراد و عنادی که ممکن‌است یابند واقف شدند و ایراد کردند بازهم به وسیلهٔ امور متخیلی بالاتر باید باآنها بحث شود و همین طور تا آن گاه که به وسیلهٔ اموری ازاین‌نوع، نهایت درمراتب بالاتر قانع شوند وهرگاه چنین پیش آید که مطلقاً به‌وسیلهٔ این‌گونه اموری که فراخور آنها است وازمتخیلات و تمثیلات است قانع نشوند باید به‌وسیلهٔ طرح‌حقایق و طرح مسائل دیگر عقلی با آنها وارد

بحث شد و حقایق بدانها تفهیم شود که قهراً دراینجا استقرار رأی و عقیدت یابند.

البته گروهی دیگر هستند که همهٔ متخیلات خود را مرتب باطل می‌کنند و هرچه بیشتر ازین امور و بالاتر و بالاتر در برابر آنان قرار می‌دهند باز در صدد ابطال آن برمی‌آیند؛ و حتی در مرتبه‌ای که مسائل عقلی و خود حقایق مطرح می‌شود برای خاطر خودنمائی و افتخار به اینکه غالب شده‌اند و یا برای خاطر اینکه چیز دیگری را که مطلوب آنهاست نیکو و درست نمایند از اموری که‌منظور و مطلوب جاهلیت است؛ و بنابراین، این قبیل افراد با تمام نیروی ممکنهٔ خود سعی در باطل نشان دادن آنها می‌کنند و اصولا دوست ندارند به چیزی که مؤید و مثبت حق وسعادت است‌گوش فرا دهند و بشنوند ونیز دوست ندارند به گفتاری که حق و سعادت را به‌درستی و خوبی می‌نماید و در نفوس آدمیان منقوش و مرتسم می‌نماید گوش فرا دهند و بلکه سعی می‌کنند اینگونه گفتارها را از نوع گفتارهای تدلیسی تلقی کنند. زیرا گمان می‌کنند که موجب سقوط سعادت آنها می‌شود. بسیاری از این‌گونه افراد سعی می‌کنند که به ظاهر خود را معذور بدارند یعنی افرادی که در حقیقت به سوی هدفهای دیگر و اغراض جاهلیت توجه کرده‌اند و بدان گرویده‌اند.

گروهی دیگر سعادت و مبادی واصول آنرا به‌نوعی درتخیل خودمجسم می‌نمایند ولکن درشأن نیروی ذهنی آنان نیست‌که بتوانند حقیقت آنرا تصور نمایند، اصلا و یا نیروی فهم آنان تاحدی که بتواند به‌طور کامل و کافی دریابد نمی‌باشد؛ بنابراین صور خیالی که از سعادت دارند مورد نقض و جرح و ابطال قرار می‌دهند ومورد عناد و شك و تردید؛ و هراندازه در مقام رهنمائی و بحث امور محاکی و متخیلاتی که نزدیك به حقایق است مطرح شود بازهم باطل می‌دانند؛ و از طرفی امکان ندارد که رأساً مسائل منطقی و حقیقی برای آنان مطرح گردد؛ و نیروی ذهنی آنها استعداد درك استدلالات حقیقی را ندارد؛ و چه‌بسا اتفاق می‌افتد که اکثر اینان بسیاری از متخیلات خود را که در بارهٔ حقایق دارند باطل می‌دانند؛ نه برای اینکه مورد شك و عناد و تردیدند و نمی‌توانند نمودار حق واقعیت باشند؛ و بلکه ازین جهت که فهم آنان وافی نیست و تخیل آنان ناقص است؛ پس‌انکار آنان از باب این نیست که آن امور مورد شك و تردید است.

بسیاری از اینان چون برای آنان امکان این نیست که بتوانند به اندازهٔ کافی از اصول و مبادی حقیقت، تصورات و تخیلات داشته باشند و یا اینکه در مواردی که امکان عناد و شك و تردید است به موارد آنان واقف شوند ونیروی درك آنان به اندازه‌ای نیست که حقایق را درك کنند؛ لاجرم دیگران را دروغگو می‌دانندو گمان برند که آنان دروغ می‌گویند تا بتوانند مردم را فریب داده مکرم ومحترم باشند ؛ و یا در نیل به‌هدف خود توفیق یابند و برمردم دیگر چیره

شوند؛ ویا گمان می‌برند که آنان فریب خورده‌اند و هدف آنان باطل نشان دادن حقایق است. و از این راه مقام و موقعیت آنان را که حقایق را اندر یافته‌اند پست نشان می‌دهند و بلاارزش؛ و همین‌گونه اندیشه‌ها، بسیاری از آنـان را بـر آن می‌دارد که گمان برند همهٔ مردم درمدعای خود که حقایق را اندر یافته‌اند دروغگو هستند و فریب خورده‌اند؛ و همین گونه اندیشه‌ها بسیاری از آنان را حیران و سرگردان می‌کند و پاره‌ای از آنان را بر آن می‌دارد که گمان کنند که هیچیك از مدرکات و معارف انسانی حقیقت ندارد. وهرکس که گمان برد چیزی را انـدر یافته است و به امری معـرفت حاصل کرده است دروغگو است در حال که خود در آنچه می‌گویند نه

(رجوع شود بترجمه سیاسات مدینه فارابی ترجمه نگارنده ص ۱۵۸ ــ ۲۰۲ و رجوع شود به آراء اهل مدینهٔ فاضله ترجمهٔ نگارنده ص ۳۴۵ ــ ۳۵۱)

مدینه جلادین ــ (اصطلاح اجتماعی)
مراد از مدینه جلادین همان مدینهٔ تغلب است که افراد هریك کوشش دارند بـر دیگری غلبه یابند و غرض ایشان بدست آوردن مقام و جاه است نه خدمت وتعاون و بدنبال راههائی میروند که تسلط‌خود را بر دیگران ثابت کنند و غالب بر خون و حاکم بر ناموس مردم شوند و از این جهت آنرا مدینه جلادین گویند ورئیس آنها نیز رئیس جلادین است

(سیاسات مدنیه ص ٦٤).

مدینه جماعیه ــ (اصطلاح اجتماعی)
مدینه جماعیه عبارت از مدینه‌ایست کـه هریك از افراد آن مطلق العنان باشنـد در آنچه بخواهند و مردم آن دراستفاده از اوضاع زندگی برابـر باشند و سنت و رویهٔ آنها برمبنای تساوی استوار شده باشد و فضل و برتری در میـان آنهـا نباشد و بالاخره مردمش آزادی کامـل داشته باشند و در اینگونه مدینه‌ها هیچ کس بر هیچ کس امتیازی نداشته باشد و رئیس آنها برحسب نظرمرؤسین‌انتخاب شود و عمل او مطابق میل و اراده آنها باشد

(سیاسات مدنیه ص ٦٩)

«وهی‌التـی قصد اهلها ان یکونـوا احراراً یعمل کل واحد منهم مایشاء لا یمنع هواه فی‌شئی اصلا... لملوك‌الجاهلیة علی عهد مدنها ان یکون کل واحد منهم انما یدبرالمدینة التی هو مسلط لیحصل هواه و میله...»

(آراء اهل المدینه ص ۹۱)

مدینه یساره ــ (اصطلاح اجتماعی)
مدینهٔ لهو و لعب را مدینهٔ یساره گویند.

مدینه شقوه ــ (اصطلاح اجتماعی)
از اقسام حکمت عملی است و آن‌کشوری باشد کـه مردمش به تمتعات و بهره‌های مادی توجه کنند و غایت زندگی را لذات مآکل و مشارب و لهو و لعب دانند

(از آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مدینه ضاره ــ (اصطلاح اجتماعی)
و از اقسام حکمت عملی است وآن‌کشوری است که مردمش را آراء و عقاید فاسده باشد و پای‌بند بخرافات و موهـومـات باشند و رئیس آن خود را ملهم از ناحیه

خدا داند و حال که چنان نباشد ومتوسل به خدعه ونیرنگ گردد و بدیهی است که او را ریاست فاضله نباشد
(از آراء اهل مدینه ص ۹۲).

مدینه ضاله – (اصطلاح اجتماعی)
و اما مدینهٔ ضاله آن بود که سعادتی شبیه بسعادت حقیقی تصور کرده باشند و مبدأ و معادی مخالف حق توهم نموده و افعالی و آرائی که بدان به خیر مطلق و سعادت ابدی نتوان رسید درپیش گرفته و عدد آنرا نهایتی نبود
(اخلاق ناصری ص ۲۵۶ رجوع به مدینه جاهله شود)

مدینه ضروری – (اصطلاح اجتماعی)
اما مدینهٔ ضروری اجتماع جماعتی بودکه غرض ایشان تعاونی بود بر اکتساب آنچه ضروری باشد بر قوام ابدان از اقوات و ملبوسات و وجوه مکاسب بسیار بود بعضی ممدوح مانند فلاحت وشبانی و بعضی مذموم مانند دزدی و...
(از اخلاق ناصری ص ۲۴۶). و بالجمله مدینه ضروریه نیز یکی ازاقسام مدینهٔ جاهله است که مردمش تنها بر بدست آوردن مأکل و مشارب و سایر بهره‌های مادی دیگر اکتفاء کنند

مدینه فاسقه – (اصطلاح اجتماعی)
مدینهٔ فاسقه مدینهٔ بود که مردمش بدنبال شهوات وامیال نفسانی روند وافعال آنها افعال زمان جاهلیت باشد و هرکس برای برخوردار کردن شهوات خود راهی گزینند چنانکه مدینهٔ ضاله (سیاسات مدنیه ص ۷۳). و بالجمله آراء آنها آراء مدینه فاضله وسعادت را دریابند ولکن افعال مردمش مانند افعال مردم مدینهٔ جاهله است.
(آراء اهل مدینه ص ۹۹).

مدینه فاضله – (اصطلاح اجتماعی)
مدینهٔ فاضله مدینهٔ بود که مردمش سعی در بدست آوردن سعادت حقیقی کنند و اداره‌اش بدست حکما و افاضل بود و هر کس برای سعادت آن کاری کند و عدالت اجتماعی را علماء و افاضل بدست گیرند که دانند چه کنند وسعی در تکمیل‌دیگران کنند و بالاخره مدیر آنها افاضل وحکما باشند و سعی در تهذیب دیگران کنند
(ازاخلاق ناصری ص ۲۴۶ وسیاسات مدنیه ص ۵۷).

مدینه کرامت – (اصطلاح اجتماعی)
اما مدینه کرامت اجتماع جماعتی بودکه تعاون کنند بر وصول بکرامات قوتی و فعلی و آن کرامات یا از دیگر اهل مدن یابند یا از همدیگر و بر تساوی یابند یا بر تفاضل و کرامت برتساوی چنان بود که یکدیگر را بر سبیل فرض اکرام کنند
(اخلاق ناصری ص ۲۴۷).
و «هی‌التی قصدها اهلها علی ان یتعاونوا علی ان‌یصیروا مکرمین ممدوحین مذکورین مشهورین بین‌الامم ممجدین معظمین بالقول والفعل...»
(آراء اهل مدینه ص ۹۱)،

مدینه مبدله – (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و آن کشوری است که آراء و عقاید و مراتب ادراک مردمش مانند مردم مدینه فاضله است ولکن آراء فاسده و باطله هم در افعال

آنها وارد شده است و در نتیجه افعال و رویه آنها تغییر داده و مدینهٔ آنها را از فاضله تبدیل بمدینه دیگر کرده است.

(آراء اهل مدینه ص ۹۲).

مدینه نذالت ـ (اصطلاح اجتماعی) اما مدینه نذالت اجتماع جماعتی بود که برنیل ثروت ویسار و استکثار ضروریات از ذخائر وارزاق و زر و سیم و غیر آن تعاون نمایند و غرض ایشان در جمع آنچه بر قدر حاجت زاید باشد جزءثروت و یسار بود وانفاق اموال الا درضروریاتی که متضمن قوام ابدان بود جایز نشمرند و اکتساب آن از وجوه مکاسب کنند یا از وجهی که در مدینه معهود بود و رئیس ایشان شخصی بود که تدبیر او در نیل اموال و حفظ تمامتر باشد و بر ارشاد ایشان قادرتر.

(اخلاق ناصری ص ۳٤٦).

مدیون ـ (اصطلاح فقهی) بده‌کار را گویند رجوع به غریم و دین شود.

مذومنذ ـ (اصطلاح ادبی) این دو کلمه در زبان و قواعد عرب سه حالت دارند حالت اول ۱ـ آنکه جر دهند مابعد خود را در این صورت بعضی گویند اسمند و اضافه بمابعد خود شده‌اند و برخی گویند حرف جرند بمعنی من در زمان ماضی و بمعنی فی در زمان حاضر و بمعنی من‌الی اگر معدودباشند مانند«ما رأیته مذ یا منذ یوم الخمیس» حالت دوم آنکه بعد از آنها اسم مرفوع واقع شود مانند «مذ یوم‌الخمس، مذیومان» که در این صورت بعضی گفته‌اند مبتداءند و ما بعدشان خبر است وعدهٔ گویند ظرفند و اضافه بجمله شده‌اند و فعل آنها حذف شده و فاعل آنها باقی است حالت سوم آنکه بعد از آنها جملهٔ فعلیه واقع شود یا اسمیه در این صورت ظرفند و مضاف بجمله‌اند و گفته شده است مبتداءند و باید زمان مضاف بجمله در تقدیر گرفته شود تا خبر آنها باشد

(از مغنی ص ۱۷٤)

مذکر ـ این اصطلاح ادبی است و مذکر یعنی نر و مؤنث یعنی ماده درزبان عرب کلماتی را مذکر و کلماتی دیگر را مؤنث گویند اعم از آنکه نام برای‌حیوان یا انسان نر و ماده باشند یا نام برای اشیاء بی‌روح باشند و بدین جهت است که مذکر و مؤنث اقسامی پیدا میکند ۱ـ مذکر ومؤنث حقیقی‌که نام برای حیوانات ماده و یا نرند.

۲ـ مذکر و مؤنث مجازی که نام برای اشیاءاند که اهل زبان بعضی ـ از آنها را مذکر شناخته‌اند ـ و برخی را مؤنث مانند «شمس، قمر، سماء وارض» ۳ـ مؤنث لفظی‌کلمه‌ایست که آخر آن تاء مدور یا الف مقصوره و ممدوده باشد مانند «فاطمة، طلحة، صحراء حمراء کبری و صغری»

مؤنث حقیقی مانند «زینب، فاطمه صغری، کبری» و برخی هم لفظی‌اند هم حقیقی. و لفظی مجازی مانند (طلحه)که لفظی ومجازی است ٤ـ مؤنث معنوی یعنی آنکه در لفظ علامت تأنیث نداشته باشد مانند « زینب ـ شمس »

مذکر و مؤنث بودن کلمهٔ گاه از لحاظ معنی معلوم میشود و گاه از راه

ضمیری که بدان رجوع میکند و راه‌دیگر تصغیر است که هرگاه در تصغیر تا «ة» در آخر آن ظاهر شد مانند «نار – نویرة» **مؤنث است**

(از المهدایه ص ۱۹۸ – دستورنامه)

مذی – (اصطلاح فقهی) بفتح میم عبارت از آبی است. که در موقع ملاعبه مرد با زن و یا بوسیدن او یا نظرکردن باو از مرد خارج میشود و نجس نیست و موجب غسل هم نمیشود

(از کشاف ص ۱۳۵۷)

مذهب کمون – (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کمون بیان شد که عدهٔ گویند: همهٔ اشیاء در همه اشیاء بطور کمون و نهان هست لکن صدرالدین گوید: آنچه مشهور فلاسفه از کمون فهمیده‌اندکه در نار مثلا صورت ناریه باشد درست نیست و بلکه مراد آنها این است که اشیاء در مراحل وجودی قابل تبدیل باشیاءدیگرند.

(اسفار ج ۲ ص ١٦٤)

رجوع بکمون شود.

مرائیه – (اصطلاح عرفانی) مرائیه کسانی‌اند که برای زیادتی جلب‌توجه خلق ترك دنیا کرده و بدان‌وسیله تحصیل جاه و مقام نمایند.

(از مصباح الهدایة ص ۱۲۳).

مرآت – (اصطلاح عرفانی) مرآت یعنی آینه منظور انسان حقیقی است که انسان کامل مرآت حق است و همینطور مرآت حضرت الهیه است زیرا مظهر ذات با تمام صفات است.

(کشاف ص ٦٠٦)

مرآت‌الحق – (اصطلاح‌عرفانی) مرآت حق انسان کامل است که مظهر تمام‌نمای حق است.

مرآت الحضرتین – (اصطلاح‌عرفانی) یعنی حضرت وجوب و امکان، که انسان کامل مرآت آندو است و همینطور مرآت حضرت الهیه است زیرا مظهر ذات باتمام صفات است.

و بالجمله انسان کامل است که مظهرتمام‌نمای حق‌است. رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مرآت صفات – (اصطلاح عرفانی) بعضی در رؤیت ذات افتادند از آن مرات صفات شدند و بی رسم حدث متحد، بعضی در نور جمال افتادند بی رسم علم سر قدم را یاوه سرای شدند، بعضی از آنها در حسن افتادند از آن بسط چون خلیل منبسط شدند.

(شطحیات ص ۲۲)

مرآت‌الکون – (اصطلاح‌عرفانی) مرآت الکون عبارت ازوجود مضاف وحدانی‌است زیرا که اکوان و اوصاف ومظاهر واحکام آن در آن ظهور یابد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲)

مرآت‌الوجود – عبارت از تعینات منسوب بشئون باطنه است که صور آن اکوان است زیرا شئون مرایای وجودمتعین بصور است.

(اصطلاحات شاه ص ٣٦)

مراتب – (اصطلاح عرفانی) مراتب کلیه شش مرتبت‌اند: ۱ــ مرتبت ذات احدیت ۲ــ حضرت الهیت ۳ــ ارواح مجرده ٤ــ نفوس عامله که عالم مثال‌است و عالم ملکوت است ٥ــ ملك و شهادت

۶ـ مرتبت کون جامع که انسان کامل است.

مرابحه ـ (اصطلاح فقهی) بیعی است که در آن سود درنظر گرفته میشود باذکر رأس‌المال رجوع به مساومة شود.

مراتب اجسام هیولانیه ـ (اصطلاح فلسفی) منظور بیان ترکیب تکوین عالم ماده است، نخست ارکان اربعه و اسطقسات پدید آمده‌اند و سپس ازامتزاج و اختلاط آنها بخارها ودخانها وموالید حاصل شده است

(رجوع شود به آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۶۰)

مراتب انواع ـ (اصطلاح فقهی) در زیر عنوان کلمهٔ جنس و اجناس عالیه اشاره شد که نوع و جنس گاه اضافی‌اند و گاه حقیقی و اجناس گاه بعیداند وگاه قریب و جنس‌الاجناس جنسی است که فوق او جنسی دیگر نباشد و اجناس و انواع متصاعداً و متنازلا مترتب‌اند و هر جنسی نسبت بامری و جنسی کلی‌تر از خود نوع است و از این جهات و اعتبارات انواع اضافی چهار است چنانکه مراتب اجناس چهار است. ۱ـ نوع‌عالی که فوق او نوعی نباشد مانند جسم که فوق او نوعی نیست بلکه جنس‌الاجناس است. ۲ـ نوع اخص که دون او نوعی نباشد که نوع سافل هم گویند مانند انسان که دون او شخص است. ۳ و ۴ متوسط مانند جسم نامی و حیوان‌که هر دو نوع متوسط‌اند حیوان نسبت به‌جسم نامی و جسم نامی نسبت به جسم مطلق.

(دستور ج ۳ ص ۲۴۳) رجوع شود باجناس عالیه و انواع.

مراتب کلیه ـ (اصطلاح عرفانی) مراتب کلیه شش مرتبت‌اند ۱ـ مرتبت ذات احدیت ۲ـ حضرت الهیت ۳ـ ارواح مجرده ٤ـ نفوس عامله که عالم مثال است و عالم ملکوت است ۵ـ ملك و شهادت ۶ـ مرتبت کون جامع که انسان کامل است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مراتب سبعه ـ (اصطلاح عرفانی) که صدرالدین نیز بکار برده است و مراد از مراتب سبعه طبیعت، نفس، عقل، روح، سر، خفی، واخفی است،

(از رسائل صدرا ص ۲۹۵)

مراتب وجود ـ (اصطلاح فلسفی)

مراتب وجود بنابر قول غزالی پنج است: وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبحی.

(از مبدأ و معاد صدرا ص ۲۹۵)

قطب‌الدین گوید: چون تأمل کنی وجود را او ر ایابی ابتدا کرده‌از اشرف فالاشرف و بر مراتب او و وجود واجبی را آنست که او را شرف اعلی است که لایتناهی است و عقول باختلافی که در رتبت دارند اشرف ممکنات‌اند و اشرف ایشان عقل اول است وتلو عقل اول در شرف نفوس سماوی است آنگاه مرتبهٔ صور آنگاه مرتبهٔ هیولای مشترك میان عناصر و از اینجا آغاز میکند و در ارتقاء

(از درةالتاج جمله پنجم از فن دوم ص ۹۰).

شیخ اشراق نیز موجودات را به

طبقات و مراتبی تقسیم کرده است موجودات علوی را به طبقاتی و موجودات سفلی را نیز به طبقاتی دیگر و برای هر طبقه مرتبت‌عالی و مرتبت نازل و حد متوسطی قرار داده است و گوید: همانطورکه نفوس نیاز بمتوسط دارند که روح نفسانی باشد موجودات دیگر نیز هر کدام متوسطی دارند که نزدیك بمرتبت عالی و نازل هر دو باشند و واسطه باشند چنانکه بعضی از معادن مانند مرجان و غیره حدفاصل میان نبات و معادن‌اند و بعضی از نباتات حدفاصل میان حیوان و نبات‌اند مانند‌درخت خرما و بعضی‌از حیوانات نزدیك بانسان است مانند قرد و غیره.

(از ش‌ص ۳۸۳ ـ ۳۸٤).

(و رجوع شود به آزء اهل مدینه)

فارابی گوید:

موجودات عالم بسیارند و باوجود بسیاری متضاضل‌اند و جوهر موجود اول نوع جوهری است که همهٔ موجودات اعم از ناقص یا کامل ازو فایض میشود ونیز جوهر او نوع جوهری است که هرگاه همهٔ موجودات با ترتیب مراتبی که‌دارند ازو فایض شود از ناحیه او برای هر موجودی سهم و حدود وجودی و مرتبتی که با بستهٔ او است حاصل میشود.

و بنابراین نظام آفرینش ازکاملترین مرتبت وجود شروع میشود و بدنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر ازو است قرار میگیرد و همچنین بدنبال این مرتبت الانقص فالانقص تا بمرتبهٔ که پائین از آن نباشد.

مراجعت ـ (اصطلاح اهل بدیع)

و سئوال و جواب هم گویند و آن باشد که شاعر در هر مصراع جواب و سئوال آورد یا در مصراعی سئوال آورد و در مصراعی جواب یا در بیتی سئوال و در بیتی دیگر جواب مثال فارسی:

گفت جانان‌سوی من بگذر بسر گفتم که چشم
گفت ترك جان کن و درمانگر گفتم که چشم

●●●

گفتم که خطا کردی و تدبیر نه این‌بود
گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود
گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند
گفتا همه آن بود که بر لوح جبین بود
گفتم که‌بسی جام طرب‌خوردی‌ازاین پیش
گفتا که شفا در قدح باز پسین بود

«قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین»

(ا زکشاف ص ٦۲۷، ٦۳۵)

مراد ـ (اصطلاح عرفانی)

و مراد عین مقتدا است و دراصطلاح آنست که قوت ولایت عارف بمرتبت تکمیل ناقصان رسیده باشد ومراحل سیر و سلوك را طی کرده و طرق ارشاد و تربیت بنظر عیان بدیده و با مرادجذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی گذشته و بعالم کشف و یقین رسیده و بمشاهده و معاینه پیوسته و بمرتبت شیخی و مقتدائی رسیده باشد

(از مصباح‌الهدایة ص ۸۰).

مراد عارفی است که او را خود ارادهٔ نباشد و بنهایت مقامات رسیده

باشد و مقام مراد فوق مقام مرید است.

اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بدو معنی اطلاق کنند یکی بر مقتدی ومقتدی و دیگر بر محب و محبوب اما مرید عین مقتدی آنست که دیدهٔ بصیرتش بنور هدایت بینا گردیده و به نقصان خود نگرد و آتش کمال در نهادش برافروزد و آرام نگیرد الا با حصول مراد ووجود قرب حق.

ابوعثمان خیری گوید: مرید کسی است که دل او مرده باشد از هر چیزی غیر از خدا و تنها خدایرا بخواهد وقرب او را خواستار باشد و بدومشتاق باشد.

و بعضی گویند مرید کسی است که از ارادهٔ خود وارسته باشد.

جنید گوید مرید کسی است که صاحب سیر باشد و مراد صاحب طیر باشد.

و بالجمله از نظری عارفان آنست که قوت ولایت عارف بمرتبت تکمیل رسیده باشد و مراحل سیر وسلوك را طی کرده و طرق ارشاد وتربیت بنظر عیان بدیده و بامداد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی گذشته و بعالم کشف و یقین رسیده و بمشاهده و معاینه پیوسته و بمرتبت شیخی و مقتدائی رسیده باشد.

مراد، عارفی است که او را از خود اراده نباشد و بنهایت مقامات رسیده باشد و مقام مراد فوق مقام مریدست.

(از مصباح‌الهدایه ص ۸۰)

و بالجمله:

اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بر دو معنی اطلاق کنند یکی بر مقتدی و مقتدی و دیگر بر محب و محبوب امامرید بمعنی مقتدی آنست که دیدهٔ بصیرتش بنور هدایت بینا گردیده و به نقصان خودنگرد وآتش کمال در نهادش‌برافروزد و آرام نگیرد الا با حصول مراد و وجود قرب حق.

(از شرح منازل ص ۱۲٤ ـ لمع ص ۳٤۲ مصباح‌الهدایه ص ۸۰)

ونیز ابوعثمان‌حیری گوید: مریدکسی است که دل آن بیزارباشد از هر چیزی غیر از خدا و تنها خدایرا بخواهد و قرب او را خواستار باشد و بدو مشتاق باشد.

و بضی گویند: مرید کسی است که کلا از ارادهٔ خود وارسته باشد.

جنید گوید: مرید کسی است که در سیر باشد و مراد در طیر باشد.

(لمع ص ۳٤۱ مصباح‌الهدایه ص ۷۹ ـ ۸۲)

وحی فرستاد که یا موسی: خواهی که بجایی رسی؟ مراد خود فدای مراد ازلی ماکن و ارادت خود در باقی کن.

(از عده ج۳ ص ۳۵)

مراعات نظیر ـ (اصطلاح ادبی) از جمله محسنات معنوی مراعات نظیر است که تناسب و توفیق هم نامند و ایتلاف و تلفیق هم نامند و آن جمع میان امری باشد با آنچه مناسب با اوست مانند شمس و قمر «الشمس و القمر بحسبان» رجوع به (المعجم ص ۲۸۳) شود

(از مطول ص ۳۵۲)

در ابدع آرد مراعات نظیر جمع‌کردن

میان چیزهائی است در نظم و نثر که از یك جنس باشد مثل ماه و آفتاب، تیر و کمان چشم و ابرو مثال پارسی:

از آن بخاك نشستم که آن کمان ابروی‌تو
مرا چو تیر سوی خودکشید و دور انداخت

***

ریزم زمژه کوکب بی‌ماه رخت شبها
تاریك شبی دارم با این همه کوکبها
(از بدیع فروغی ص ٤۰)

مراقبت ـ (اصطلاح‌عرفانی) مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از کارهای پست.

بعضی گویند: مراقبت این است که بدانی خدا بر هرچیز قادرست.

بعضی گویند: حقیقت مراقبت عبادت حق است.

بعضی گویند: مراقبت، عام خوف است و مراقبت خاص، امید است.

و گفته شده است که: علامت‌مراقبت ایثار است.

(از کشاف ص ۵۳۳)

در طبقات است «من صحح باطنه بالمراقبة و الاخلاص زین‌الله ظاهره بالمجاهدة و اتباع السنة»

(طبقات ص‌٦۰)

در طرایق است که: مراقبت در ذکر ملاحظهٔ مقصود است که حق باشد.

مراقبت در بدایات محافظت جوارح است از مخالفات و در نهایات مراقبت اشارت از لیست بر استواء ابد.

(لمع ص ۵۵ـ شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۱ و طرائق ص ۲۱۷ شود)

مراق ـ (بکسر میم و تشدید راء) (اصطلاح نجومی)

مراق یا مراق‌الدب‌الاکبر یکی ازچهار ستاره‌ایست‌که تشکیل دهندهٔ نعش‌اند.

مرأة المسلسله ـ (بضم میم و فتح سین اول اصطلاح هیوی و نجومی)

و آنرا زنی که تاکنون شوی ندیده است نامند. از صور کواکب است.

شامل ۲۳ ستاره بود و آنرا مسلسله نامند بدان جهت که دو دست آن کشیده بود، دست راست آن بسوی شمال وبسوی سه ستارهٔ که بر رأس ناقه بود و دیگر به‌سوی جنوب بطرف پشت سمك شمالی.

(از صور کواکب ص ۱۲۹)

میئزر ـ (نجومی) بکسر میم ستارهٔ بود واقع در عواء.

مرایا ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی دیدنیها تحت عنوان مناظر و مرایا در فلسفهٔ قدیم بحث از چگونگی حصول دید میشود. شهاب‌الدین سهروردی در این‌باب بیانی خاص دارد وی گوید: در دید صورتهای امور مرئیه منطبع در مرئی نمی‌شود و بخروج شعاع از رائی درسطح مرئی هم نمی‌باشد و بانعکاس صورتهائی از مرئیات در دید هم نمی‌باشد وبالاخره وی دید رایك امری مربوط به‌نیروی نفس میداند رجوع بابصار شود.

مربعات ـ (اصطلاح فلسفی)

اخوان‌الصفا:

اموریکه از لحاظ عدد منطبق با عدد چهار است بر شمرده‌اند بشرح زیر.

ارکان اربعه آب، خاك، نار و هوا طبایع اربعه. حرارت، برودت، رطوبت و پیوست و اخلاط اربعه. صفراء، سوداء

دم و بلغم

ریاح اربع. صبا، دبور و ...

جهات اربع. مشرق، مغرب، شمال و جنوب.

اوتاد اربعه. طالع، غارب، عاشر و رابع. ازمان اربعه که فصول اربعه است.

ایام اربعهٔ عمر صبا، شباب، کهولت شیخوخة.

(رجوع ۳ شود به رساله پنجم از رسائل اخوان ص ۱۷۳)

مرتبت احدیت ــ (اصطلاح عرفانی)

وجود اگر بشرط لالحاظ شود مرتبت احدیت نامند که تمام اسماء و صفات مستهلك در آن میباشند که مرتبت جمع ـ الجمع و حقیقة‌الحقایق و عماهم‌نامیده‌اند و در آن مرتبت نه صفتی است و نه موصوف.

(شرح قیصری ص ۱۰ ــ ۱۱ وکشاف ص ۵۲۹)

مرتبت اسم‌باطن ــ (اصطلاح‌عرفانی)

وجود هرگاه بشرط ثبوت صور علمیه لحاظ و مأخوذ شود مرتبت اسم‌باطن مطلق است.

مرتبت الهیت ــ (اصطلاح عرفانی)

وجود هرگاه بشرط شئیء مأخوذشود دو صورت دارد یا بلحاظ جمیع اشیاء که لازمهٔ اوست مأخوذ گردد اعم از کلی و جزئی که بنام اسماء و صفات خوانده میشود این مرتبت را مرتبت الهیه گویند که مرتبت واحدیت و مقام جمع هم می‌نامند.

ومراتب الهی چارست که‌چهارحرف الله اشارت بدانست و آن قلب و عقل و روح و نفس است.

(شرح قیصری ص ۱۰ ــ کشاف ص ۵۲۹)

مرتبت انسان کامل ــ (اصطلاح عرفانی) مرتبت انسان کامل عبارت از جمیع مراتب الهیت است و مراتب‌طبیعت تا آخر تنزلات وجود که مرتبت عمائیه هم نامند.

مرتبت انسانیت ــ (این اصطلاح اخلاقی است)

و آن مرتبت کمال انسانی است که فرمود «لقد خلقناالانسان فی احسن‌تقویم» «ولما بلغ اشده و استوی».

(رساله نهم از رسائل اخوان ص ۲٤۰)

مرتبت ربوبیت ــ (اصطلاح‌عرفانی)

مرتبت واحدیت باعتبار ایصال و رساندن مظاهر اسما را که عبارت از اعیان و حقایق است باکمالات ممکن و مناسب خود برحسب استعدادات آنها در خارج، مرتبت ربوبیت نامند.

(از شرح قیصری ص ۱۰)

مرتبت روحیت ــ مرتبت روحیت ظل مرتبت احدیت است، رجوع شود باحدیت

مرتبت لاتعین ــ (اصطلاح عرفانی)

مرتبت لاتعین عبارت‌از مرتبت اطلاق و ذاتست و مرتبت تعین اول مرتبت علم است و مرتبت تعین دوم مرتبت واحدیت است که علم حق بذات و صفات خود باشد.

(از کشاف ص ۱٤٦۳)

مرتبت عمائیه ــ (اصطلاح عرفانی)

اول ظهور انسانی را در صورت عقل

اول که صورت اجمالیه برای مرتبت عمائیه است و بعد در صورت باقی عقول و نفوس ناطقه فلکیه وغیره و بعد در صورت طبیعت وهیولای کلیه وصورت جسمیهٔ بسیطه و مرکبه بالتمام مرتبت عمائیه گویند.

مرتبت واحدیت - (اصطلاح‌عرفانی)

مرتبت واحدیت را مرتبت اسماء و صفات گویند.

(از شرح قیصری ص ۱۱)

در منتخب جواهر الاسرار، علی بن حمزه معروف به آذری در مورد مراتب کائنات گوید: آنها بیست و هشت مرتبت‌اند مطابق با بیست و هشت حرف تهجی و آنها عبارتنداز: المبدع، الباعث الباطن، الظاهر، الحکیم، المحیط، الغنی المقتدر، القاهر الغیور، القوی، اللطیف، الجامع، رفیع‌الدرجات، المصور المحصی، القابض، الحی، المحیی، المجیب، الرزاق المذل، الرحمن، الرحیم، العزیز العلیم،

و فوق همه لاتعین است که عبارت از مرتبت اطلاق و ذات است زیرا مرتبت تعین اول مرتبت علم است و تعین دوم مرتبت واحدیت است، رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مرتجل - (اصطلاح ادبی) از ارتجال است رجوع به علم مرتجل و مرتجل شود و رجوع به (کشاف ص ۶۴۲) شود.

مرتد - (اصطلاح فقهی و کلامی) کسی که از دین برگردد و بعد از ایمان کافر شده باشد و مرتد فطری کسی است که ابتدا مرتد نبوده و بر فطرت اسلام بوده است و بعداز اسلام مرتد شده باشد و مرتد ملی کسی است که ابتدا مرتد بوده و پدر و مادر او کافر بوده‌اند و او هم بدین آنها رشد کرده است.

و باز در تعریف مرتد فطری گویند کسی است که موقع انعقاد نطفه‌اش یکی از پدر و مادرش مسلم بوده‌اند.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۲٤٦ - ج ۱ ص ۹۱ - قواعد شهید ص ۲٤۲ - کشاف ص ۶۰۷)

مرتضع - (اصطلاح فقهی)

و آنکه شیر خورده است. در باب رضاع مرتضع گویند یعنی بچه شیر-خوار، رجوع به رضاع شود

(از شرح لمعه ج۲ ص ۶۱، ٦٤).

مرتهن - (اصطلاح فقهی)

رجوع به رهن شود.

مرجئة - (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق بزرک اسلامند که گویند اگر کسی ایمان داشته باشد معصیت او را زیان ندارد و اگر کافر باشد اعمال خوب او سود ندهد.

(از کشاف ص ۵۷۸ - درایه ص ۱٤۵).

بهر حال این فرقه بمناسبت حملات شیعیان و خوارج بر بنی‌امیه بوجود آمد و اطاعت در برابر بنی‌امیه و عدم تکفیر آنان را اعلام کردند.

وجه تسمیهٔ این فرقه باین نام آن است که آنان ایمان را بر عمل مقدم داشتند و یا بعبارت دیگر عمل را مؤخر از ایمان میدانستند = [الارجاء یعنی التأخیر].

مرجئه خود بـر پنج فرقـه تقسیم میشود باین ترتیب:

الیونسیة ـ الغسانیـة ـ الثوبانیة ـ الثؤمنیة و المریسیه

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص۱۲۲ـ ۱۲۳)

مـرجف ـ (بضـم میم و فتـح جیم اصطلاح نجومی)

و آن ستارهٔ بود بین ثریا و عیوق

(از صور کواکب ص ۹۲)

مرد حق ـ (اصطلاح عرفانی)

اهل‌الله و اهـل سیر و سلـوك را گویند:

مرد حـق باشد بماننـد بصر
پس برهنه به که پوشیده نظر

•

مرد حـق را چون بـه‌بینی ای پسر
تو کمـان داری بـر او نـارد بشر
نارو خار و ظن وباطل زین سواست
تو ز خود میابی و او در تـو است

•

مردف ـ (اصطلاح بدیعی)

و شعری را گویند که دارای ردیف باشد و ردیف کلمهٔ باشد یا بیشتر که پس از حرف روی تکرار شود و هنر ـ نمائی و قدرت طبع شاعر را رسانـد. رجوع به ردف شود.

مردادگان ـ (اصطلاح گـاه‌شماری)

و روز هفتم مرداد بود که نام آن با تام ماه یکی افتاده است و معنی مرداد دوام خلق بود بدان سان که او را فنای نبود و مرداد ملکی بود موکل به حفظ دنیا و موکل غذا و دواء مردم است

(از آثارالباقیه ص ۲۲۱)

مرادفه ـ (اصطلاح‌نجومی) ابوریحان گوید: مرادفه

تفسیرش یك از پس دیگر رفتن بود پیوسته . و اما معنیش اینجا اتصـال بود برجعت چنانك سفلی راجع بپیوندد بـر علوی راجع. و از بهر آنك حال هـردو یکسانست ردف نبود میان ایشان.

رجوع شود به التفهیم ص ٤٩٦

مردار ـ (اصطلاح نجومی)

ابوریحان گوید:

و این پنج درجه است پیش از درجهٔ طالع سوی خلاف توالی و بطلمیوس آنرا بجملهٔ دوازدهم خانه نشمرد و آنـرا از طالع زایل ندارد وگر کوکبی اندر آن‌بود او را اندر طالع دارد

ضبط کلمه بدرستی معلوم نشد.

(رجوع شود به التفهیم ص ٤٧٨)

مرداریه ـ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق کلامی است و اینان اصحاب عیسی‌بن صبیح مکنی بابی موسی ملقب به مردارنـد وی شاگرد بشربن معتبر بود علم را از وی آموخت وتا آنجا زهد ورزید که ویرا راهب معتزله گفتند

وی گوید خداوند قادر است که‌دروغ بگوید و ستم کند و هرگاه دروغ بگوید و ستم کند بازهم خدا بود نهایت خدای ظالم و کاذب بود.

وی جایـز داند کـه یك فعل از دو فاعل صادر شود بر سبیل تولدیعنی یك فعل بالمباشره باشد و فعل دیگر بالتولد دیگر اینکه گوید مردم هم میتوانند قرآنی بدین فصاحت وبلاغت‌که اوراست بیاورند

وی قائل به خلق قرآن بود و کسی که قائل به‌قدم آن‌بود کافر داند و نیز کسی راکه افعال بندگان‌را مخلوق خدامیداند کافر شمارد. مزداریه نیز خوانده شده است.

(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ضمیمهٔ ابن‌حزم ج ۱ ص ۸۸)

مرده ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت فناء و بی‌خودی را گویند:

عطار گوید:

برو چون‌مرده‌ای بگذر زدنیا وزعقبی‌هم
که تا جانت شود پرنقدازآن انوار ربانی

•

فانی شوند و باقی شوند باز
وانگه ازاین دو برون‌پرده برزنند
چون زندگانی زمردگی خویش یافتند
چون‌مرده‌تر شوند بسی‌زنده‌تر زیند
خورشید وحدتند ولی در مقام فقر
درپیش ذره‌ای همه دریوزه گرزیند

مرد مطلق ـ عارف کامل است:

مولوی گوید:

مرد مطلق دست خود را کی بیالاید بجان
آخر ای جان قلندر ازچه پهلو خامشی

•

سالکی جان‌مجرد برقلندر عرضه ... ار
گفت‌درگوشش‌قلندرگان‌طرف‌می واستی
کاین‌طرف‌هرچندسوزی‌درشرارعشق‌خویش
لیك هم مطلق نهٔ زیرا که در غوغاستی
درجمال لم‌یزل چشم ازل حیران شده
نی فزودی از دوعالم نی زنفیش‌کاستی

مرداد ـ (اصطلاح گاه‌شماری) رب‌النوع اشجار راحکماءفرس مردادنامیده‌اند (از ش ص ۳۷۲) رجوع به‌اردیبهشت شود.

مرزم ـ (اصطلاح نجومی) و عبارت از ستاره است که در جنب شعرای شامی است و بطور کلی هرستاره کوچکی که با ستارهٔ بزرگی بود مرزم نامیده‌اند (بکسر میم و فتح زاء)

(از التفهیم ص ۱۰۵)

مرزم‌العبور ـ (اصطلاح نجومی) «به کسر و فتح زاء و فتح عین»

و آنرا مرزم الشعری هم نامند و عبارت از عین کلب اکبر بود.

مرسل ـ (اصطلاح اهل حدیث)و آن روایتی است که تمام یا بعض روات آن حذف شده باشند یا بدون ذکر روات واسطه، متصل به معصوم شده باشد.

(از درایه ص ۶۰ ـ ۶۱)

مرشد ـ (اصطلاح عرفانی) مرشد یعنی راهنما و هدایت‌کننده و صوفیان مظهر عقل را مرشد گویند و مظهرنفس را دلیل گویند که بندگان را براه راست هدایت میکند که یکی مظهر اسم الله و رحیم و دیگری مظهر اسم رحمن است. و مرشد قضا ذات حق است.

مرصد ـ (اصطلاح‌نجومی) محل‌ترصید کواکب را گویند رجوع به ترصید ورصد شود

مرض متصل بموت ـ (اصطلاح‌فقهی) یعنی مرضی که منتهی بمرگ شود که در آن اگر وصیت شود در مازاد از ثلث معمول به نیست

(از کشاف ص ۱۳۳۷)

مرضعه ـ (اصطلاح فقهی) زن‌شیرده که پس‌از آنکه به طفل غیر در دفعات یا

ایام معینی با شرائط مخصوصی شیردهد مادر رضاعی طفل میشود «واذا کملت ـ الشرائط المعتبرة فی‌التحریم صارت المرضعة اما اللرضیع والفحل (صاحب اللبن) اباً واخوتهما اعماماً واخوالا و اولادهما اخوة و آبائهما اجداداً فلاینکح ابوالمرتضع فی اولاد صاحب‌اللبن ولادة و رضاعاً وکذا لاینکح ابوالمرتضع فی اولاد المرضعه» رجوع بام‌رضاعی ورضاع شود

(از شرح لمعه ج ۲ ص ٦٦)

مرغ ـ (اصطلاح عرفانی) مراد روح است که مرغان روحانی در جهان روحانی در طیرانند.

•

بال وپرده، مرغ جان را تامیان این‌قفس
بردلت پیدا شود دریك نفس صدفتح‌باب
عقل را ونقل‌را همچون ترازوراست دار
جهدکن تادرمیان نه‌سیخ سوزد، نی‌کباب
چون‌زعقل ونقل وذوق وعشق‌حاصل‌شدترا
از دل پرعشق خود آتش زن اندر نان‌وآب

مرغان قدوسی در لالستان و گلستان مشاهدهٔ صرف متفرق شدند و از بحر قدم از سواقی صفت هریکی از مشرب عین وصلت شراب خوردند، در مشرب خطاب افتادند، از منازل خطاب پرده‌دار علوم کلام شدند.

(از شطحیات ص ۲۰)

عطار گوید:

مرغ دل چون واقف اسرار شد
می‌تپد ازشوق چون‌ماهی زشست
بر امید آن گهر در بحر عشق
غرقه شد، وآن گوهرش نامد بدست
آخر این نومیدی ای عطار چیست؟
تونه ای مردو، نه همتای تو هست

مرفوع ـ (اصطلاح حدیث) رفع داده شده و علامت آن دوضمه میباشد و در اصطلاح اهل درایه خبری است که سند آن از وسط قطع شده باشد، یکی یا زیادتر، با تصریح برفع مثل آنکه گفته شود «روی کلینی ره‌عن علی بن ابراهیم عن‌ابیه رفعه عن ابی عبدالله» این خبر را داخل دراقسام مرسل بمعنی اعم میدانند

(از درایه ص ۳۷)

مرفوعات ـ درزبان عرب اسماء مرفوعه هشت است فاعل، نایب فاعل، مبتداء، خبر، خبران، اسم افعال ناقصه اسم ماولاء مشبهة بلیس، خبرلاء نفی، جنس رجوع به هریك ازاین کلمات و (الهدایه ص ۱۸٦) شود

مرفق الثریا ـ (نجومی)
رجوع به ثریا شود

مرفق الجاثی ـ (نجومی)
رجوع بجاثی شود

مرفق الحواء ـ (نجومی)
رجوع به حواء شود.

مرقونیه ـ (ملل ونحل)
مرقونیه هم آمده است.

پیروان دواصل نور وظلمت‌اند که ظاهراً نزدیك بمانویه‌اند.

(ملل ونحل شهرستانی ص ۱۲۵)

مرقعه ـ (اصطلاح عرفان) زینت ـ اولیاء و شعار متصوفه است و آن لباس پشمینهٔ ایست‌که صوفیان پوشند، خدای فرماید «و ثیابك فطهر» حضرت رسول لباس پشمینه پوشیدند وعدهٔ زیادی از

صحابه نیزلباس صوف می‌پوشیدند.

هجویری گوید: مرقعه پیراهن وفاست مراهل صفا را، ولباس سروراست، مراهل غروررا تا اهل صفا که پوشند ازکونین مجرد شوند وازمألوفات منعطع گردند و اهل غرورازحق محجوب شوند وازصلاح بازمانند، محصول یکی را صفا بود ویکی را غلط بود.

ابوعبدالله بحری گوید من‌النقاق ان تلبس لباس الفتیان ومن یصبر علی حمل اثقال الفتوة فقیل له ماالفتوة؟ فقال: رؤیة اعذارالخلق و تقصیرك تمامهم و نقصانك والشفقة علی الخلق کلهم برهم و فاجرهم و کمال الفتوة هو الا یشغلك الخلق عن‌الله، (طبقات ص ۲۵۵).

روایت است که اویس قرنی لباس پشمینه پوشیدند ورقعه‌ها برآن گذاشتند.

حسن بصری نیز مرقعه پوشیده بود.

و گویند «المرقعه قمیص الوفالاهل الصفا» وچون لباس پشمینه ومرقعه اصلی بود، هرکجا پاره شود برآن رقعه‌گذارند.

مریدی باید مرقعه پوشدکه مستقیم الحال باشد واز جملهٔ فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و امید ازلذات حیات منقطع کرده و دل اززندگی پاك گردانیده وعمر خود همه مصروف درخدمت خلق کرده باشد.

بیشتر جامه‌های مرقعه کبود باشد از آن جهت‌که اصل طریقت ایشان برسیاحت وسفرنهاده شده است وجامهٔ سفید اندر سفربرحال خود نماند، وشستن وی دشوار باشد.

دیگرآنکه کبود پوشیدن شعاراصحاب فوات ومصیباتست و جامه اندوهناك و اندوه‌کنان، ودنیادارمحنت وویرانهٔمصیبت است.

(کشف‌المحجوب ص ۴۹ ــ ۵۲)

وبالجمله مرقعه زینت‌اولیاء خداست عوام بدان عزیز گردند و خواص اندر آن ذلیل شوند.

عزعام آن بود که چون بپوشند خلق باوحرمت دارند و ذل خاص آن بود که چون بپوشند خلق اندروی بچشم عوام نگرند وایشان را ملامت‌کنند پس عوام را مرقعه لباس نعماء بود وخواص را جوشن بلاء بود تا اهل صفا بپوشیدن آن ازکونین مجرد شوند و از مألوف منقطع گردند و اهل غروربدان ازحق محجوب شوند.

مرك ــ مرك دراصطلاح عرفا بممنی خلع البسهٔ مادی و طره قیود و علائق دنیوی وتوجه بعالم معنوی وفناء درصفات واسماء وذات است.

بس حجابت باید آن ای ذولباب
مرك را بگزین و بردر آن حجاب
نی چنان مرگی که در گوری روی
مرك تبدیلی که در نوری روی

انصاری‌گوید: مرك برچهارقسم است مرك اهانت ولعنت، مرك حسرت ومعصیت مرك تحفه وکرامت، مرك‌خلعت ومشاهدت مرك لمنت، مرك‌کافرانست ومرك حسرت، مرك عاصیانست ومرك کرامت مرك مؤمنانست، مرگ مشاهدت مرگ پیغمبرانست .

مصطفی‌گفت: «تحفة المؤمن الموت» عطای مؤمن مرك است، زیرا حجاب مؤمن از حق نفس اوست ومرك برداشتن آن حجابست وعارفان را هیچ عطائی و تحفهٔ بدان نرسد که راه دوست برایشان گشاده گردد و حجابها برداشته شود.

از این مرگ صورت نگر تا نترسی
ازین زندگی ترس کاکنون در آنی
ازین زندگی زندگانی نخیزد
که‌گرك است ونایدزگرگان شبانی

دنیا حجابست و قیامت وقت مشاهدت، و دوستان را حجاب، بلاست و مشاهدت، عطا، کی باشد که ازین حجاب بازرهیم و بدوست و مواصلت اورسیم.

(عده ج ٤ ص ۷۱)

اوکه نفسش مرد ازدنیا درماند، اوکه دلش مرد ازعقبی درماند اوکه جانش مرد، از مولی درماند، اوکه نفسش مرد، ازاهل و ولد جدا ماند، اوکه جانش مرد ازخدای صمد درماند.

پس دلهای عزیزان و صادقان که از نهیب این سخن وسیاست این حال خون گشت‌که آیا درازل برای ما چه رفته است ودرابد کارما چون آمده .

پیرطریقت گفت: اولی‌تر به تیمار خوردن ازآن‌کسی نیست‌که از ازل خویش اورا بی‌آگهیست، غافل بودن ازابد خویش از نادانی است.

میان بود وبودنی این خواب غفلت چیست؟ آدمی را میان دو موج ازآتش چه جای بازیست؟ آه ازمرك نفس. آه ازمرك دل، آه ازمرك جان، اگردراین بمانم مرا چون توان ودردراچه درمان، چون حال این است وکارچنین، بی‌کسامنم بی‌سرور وسامان منم، خداوندا هم تومگرسامان‌کنی راه ما را هم‌بخود آسان‌کنی‌درد مرا درمان کنی، زان مرهم احسان‌کنی.

(ازعده ج ۲ ص ۵۹۸، ج ۱ ص۱۲۹)

مرکب – (اصطلاح فلسفی) آنچه ازدو یا چند جزءتألیف شده باشد مرکب گویند وضد بسیط است.

(ازشفاج ۲ ص ۵۱۳ – دستورج ۳ ص ۲۳۹).

مرکب برچند قسم است: ۱– آنچه مرکب باشد از اجسام مختلفة الحقایق بحسب حقیقة وآن بردوقسم است: مرکب تام و ناقص. مرکب تام عبارت از مرکبی است که اورا صورت نوعیهٔ باشدکه حافظ نوع و ترکیب آن باشد در مدت زیادی مانند موالید. مرکب ناقص مرکبی است که اورا صورت نوعیه که حافظ ترکیب آن برای مدت زیادی است نباشد اعم از آنکه اورا صورت نوعیهٔ نباشد ویا باشد لکن‌برای مدت زیادی حافظ نوع آن نباشد مانند حوادث جوی و غیره .

(کشاف ص ٥٣٤).

ومرکب یا حقیقی است و یا غیر حقیقی‌مرکب حقیقی آن‌بودکه میان اجزاء آن حاجتی بیکدیگر باشد و بعبارت دیگر هریك ازاجزاء بیکدیگرنیازکامل وبستگی لازم داشته باشد تا از ترکیب آنها حقیقة واحده‌ای درست شود چنانکه ازترکیب چند داروی مفردیك دارو پدید آید دارای خاصیت مخصوص و غیر حقیقی آنچه از اجزاء برحسب‌صورت وظاهرترکیب یابند. رجوع شود به ترکیب و.

(شرح منظومه ص ۹۹ ـ تهافت ـ التهافت ص ۴۳۳، ۳۶۱ ـ تفسیر ص ـ ۵۲۳).

مرکبات ـ (اصطلاح فلسفی وادبی) موالید ثلث را مرکبات گویند در مقابل بساط که عقول و نفوس و هریك از عناصراند.

مرکبات در اصطلاح ادب ـ در زبان و قواعد عرب مرکب هراسمی استکه ترکیب شده باشد ازدوکلمهٔکه بین آندو نسبتی باشد یعنی‌نسبت اضافیه یااسنادیه که هرگاه دومی متضمن معنی حرف باشد مبنی خواهد بود بررفع مانند «احد عشر تاتسعة عشر» والا برخی گویند معرب است وبرخی‌گویند جزء دوم معرب باعراب غیرمنصرف است وبرخی‌گویند مبنی‌برفتح است.

(ازالهدایه ص ۱۹۵)

ترکیبات درمعانی فلسفی:

مرکب تام ـ رجوع بمرکب شود.

مرکب حقیقی ـ رجوع بمرکب شود.

مرکب جزوی ـ رجوع بمرکب کلی شود.

مرکب خارجی ـ مرکب ازماده و صورت خارجی را مرکب خارجی گویند (از شفاج ۱ ص ۱۱۵).

مرکبات خارجیه ـ مراد مرکباتی است که اجزاء ترکیب کنندهٔ آن درخارج موجود باشد مانند ترکیب جسم ازماده و صورت وغیره.

(ازشفاج ۱ ص ۱۱۵).

مرکبات طبیعی ـ مراد موالید ثلث است وآنچه بالطبع ترکیب یافته باشد.

(از اشفاج ۲ ص ۱۵۲).

مرکبات عقلی ـ اموریکه با تعمل و تحلیل عقلی منحل باجزائی شوند و وجود خارجی آنها در ظرف خارج منحل باجزائی نگردد مرکبات عقلیه گویند، مانند نوع‌که درعقل منحل بدوجزء ذاتی میشودکه جنس و فصل باشد ولکن درخارج یك امراست مقابل مرکبات عینیه‌که ماده و صورت‌باشد (شفاج ۱ ص ۱۱۵، ۱۶۹ـ اسفارج ۲ ص ۱۵۲).

مرکبات عینی ـ مراد مرکبات خارجی است.

(از اسفارج ۲ ص ۱۵۴).

مرکبات عنصریه ـ مراد ازمرکبات عنصریه موالید ثلث است.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۴۳).

مرکبات قابسهـ مراد مرکبات جسمانی است مانند موالید.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۵۸).

مرکبات کلیه ـ مرکبات بر دو روی است یکی از او مرکبات کلی است چون افلاك وکواکب و امهات ودیگرازوجزوی است وآن ترکیب موالید است چون نبات و حیوان .

(زادالمسافرین ص ۱۲۱).

مرکبه ـ قضیهٔ مرکبه عبارت ازقضیهٔ موجبه ایستکه معنای آن مرکب ازدوقضیه یکی موجبه ودیگری سالبه باشد مثال «کل انسان ضاحك لادائما» زیرا لادوام‌اشارت به قضیهٔ دیگراست که سالبه است قضایای مرکبه هفت‌اند: شرطیهٔ خاصه، عرفیهٔ خاصه،وقتیه، منتشره، وجودیه لاضروریه،

ممکنهٔ خاصه و وجودیهٔ لادائمه .

(دستورج ۳ ص ۲٤۱).

مرکبات ناقصه ـ رجوع بمرکب شود.

مرکب الفرس ـ (اصطلاح نجومی) وآنـرا متن‌الفرس هم نامند و عبارت از نیرفرس اعظم بود وبالاخره مرکب کوکبی بود واقع در مقدم صورت سفینه یا شراع آن ومرکب فرس . . . .

مروة ـ (اصطلاح عرفان) جوانمردی است وگفته‌اند: المـروة حفظ الدیـن و صیانــة النفس و حفظ حرمات المؤمنین والجود بالموجود و قصور الرؤیة عنه وعن جمیع افعالك»

(طبقات ص ٤۱۸)

شاعر گوید:

بس حجابت باید آن ای ذولباب
مرك را بگزین وبردرآن حجاب
نی‌چنان مرگی که درگوری روی
مرك تبدیلی که درنوری روی

مرکب مرکب ـ (صطلاح علوم غریبه) جابربن حیان اشیاء را به بسیط و مرکب تقسیم کرده است ومرکب را هم به مرکب اول و ثانی و ثالث که مرکب مرکب بود برای اول طبیعت را مثال آورده است و برای دوم حرارت وبرودت ورطـوبت و یبوست را وبرای مرکب مـرکب اجناس ثلثه یعنی موالید را

مرة و تکرار ـ (اصطلاح اصولـــی) یکی ازمباحث اصولی استکه آیا او امری که مبین احکام شرعی است دلالت برمرة دارد یا تکرار یعنی یك دفعه که مأموربه انجـام شـود تکلیف ساقط شـده است یـا آنکـه باید مکـرراً مأمـور بــه را آورد و بالجمله امردلالت برتکرار دارد مادام‌العمر یا دلالت برمرة دارد یا اصولا دلالت برطلب ماهیت دارد و مرة وتکرار ازعوارض ولوازمند واز قرائن وحالات خارجی بایددانسته شود. محققان اصولیان گویند: اوامروسایرمشتقات مأخوذازمصادر دلالت برمبدأ اشتقاق دارند و امـر هـم حقیقت درطلب است ووحدت وتکرار و فورو تراخی از دلائل و قرائن خارجـی باید دانسته شود تنها چیزی که ازهیأت امرمیتوان فهمید و جوب امتثال است و از دلائل خارجی باید دانست که امتثال در بعضی موارد بانجـام یکدفعـه است چنانکه درحج ودربعضی موارد تکراراست مانند صوم وصلوة برخی میان امرونهی فرق گذارند وگویند امردلالت برمره دارد ونهی تکرار چون درامر بانجام مأموریه دریکدفعه امتثال حاصل است برخلاف نهی دراینجا بحث زیاد است .

رجوع به (قوانین ص ٦٥ ـ تقریرات اصول آقای شهابی ص ۵۸ ـ کفایه ج ۱ ص ۱۱۷) شود .

کلمهٔ مرة درزبان عرب برای وحدت است ووزن آن‌فعله (بفتح‌فاء) است مانند «قمت قومة ـ ضربت ضربة» .

(ازشرح تصریف ص ۱۳٤).

در اصول رشاد آمده است.

صیغهٔ امردرحال تجرد از قرائن فقط برطلب ماهیت مأموربه دلالت میکند بدون اینکه بمره‌وتکرارآن اشعاری داشته باشد ـ چه آنکه مره وتکرارازاوصاف عارضهٔ فعل مأموربه میباشند نه جـزو مـاهیت آن ـ وصیغهٔ امرهمانطوریکه براوصاف دیگـر

مأموربه ازقبیل: شدت وضعف ـ قلت و کثرت ـ زمان ومکان ـ وغیره، دلالتی ندار، همینطوربر وحدت وتکرار آن نیز دلالت نمیکند.

مثلا درموردی‌که امربایراد ضرب‌صادر میشود این امرصرفاً برطلب مفهوم خالص ضرب ومعنی مصدری آن دلالت میکند بدون اینکه بوحدت‌یا تعدد ضربات یاشدت وضعف یا زمان ومکان آن متناول شود.

راست است که صیغهٔ امر در برخی از موارد استعمال خود شامل خصوصیات خارجیه شده واحیاناً بروحدت ویا تکرار هم دلالت نموده است کما اینکه امرمستبط از ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا دلالت بر مره و آیهٔ و اقیموالوزن بالقسط لاتخسروا المیزان دلالت بر دوام و تکرار کرده است ولی بطوریکه میدانیم این دلالت‌ها عموماً بواسطهٔ وجودقرائن خارجیه بوده‌نه بوسیله خود صیغه امر، و بعبارة دیگر قرائن مزبوره آن را دریك مورد مفید مره ودر مورد دیگر مفید تکرارکرده است والاخود صیغهٔ امربنفسها ومن حیث هی هیچگونه دلالتی برصفات وعوارض متقابله فعل مأموربه ندارد وبلکه آنچه که ازآن مستفاد و بذهن مستمع متبادر میگردد فقط طلب حقیقت خالصه فعل مأموربه است وبس.ـ واین حقیقت خالصه قدرمشترك وجهت جامعه بین مره وتکرارمیباشد.

درمقابل این‌عقیده‌که مختاراکثرفقهاء میباشد جمعی صیغهٔ امررا مفید مره و جمعی دیگرمفید تکراروبرخی هم آن را بین مره وتکرار مشترك دانسته‌اند.

الف: قائلین بافادهٔ مره چنین استدلال کرده‌اند.

مفهوم صیغه امرطلب ماهیت مطلقه نیست بلکه ماهیت مقیده بمره میباشد و قید مره بوجه غیرقابل تفکیکی بصیغه امر پیوسته شده است بنابراین آنچه‌که ازکلمهٔ اضرب مستفاد میشود طلب ایراد ضربهٔ واحده است وبس. ـ وضربات بعدیه از حدود دلالت صیغه خارجند ـ زیرا عرف عامه شخصی راکه یکبارفعل مأموربه را انجام داده باشد ممتثل می‌شناسد.

ولی این استدلال برای اثبات مقصود کافی نیست زیرا شخص مزبور چنانچه فعل مأمور به را مکرراً هم انجام میداد باز درعرف عامه ممتثل شناخته میشد.

ب» قائلین بافادهٔ تکرارچنین گفته‌اند.

اولا ـ اگر صیغه امرمفید تکرارنباشد لازم می‌آیدکه عباداتی مانند صوم وصلوة واجب التکرار نگردند وحال آنکه واجب التکرار بودن عبادات مزبوره ضروری میباشد.

ثالثاً ـ راست است که امر بشیئی علی المشهورمستلزم نهی از ضد است ولی این نهی که نهی تبعی و منتزع از مفهوم صیغهٔ امر است مانند نواهی مستقله‌نیست که در همه احوال دلالت برتکرار ودوام نماید بلکه چون منتزع از صیغهٔ امراست ووجود تبعی دارد لذا از حیث چگونگی دلالت نیز تابع همان صیغهٔ امرخواهد بود یعنی اگرصیغهٔ امربرای ابد باشد آن هم برای ابد ـ واگر برای زمان موقت باشد آن هم برای زمان موقت میگردد چنانکه گفته میشودکه امربحرکت مثلا

مستلزم نهی ازسکون است ولی دائم یا موقت بودن آن سکون تابع چگونگی و کیفیت مفاد امرمیباشد یعنی اگرصیغه امر حرکت دائم را ایجاب کند نهی منتزع از آن نیزحرمت سکون‌دائم را ایجاب خواهد کرد واگرصیغهٔ امروجوب حرکت برای ساعت معینی را اقتضاء کند نهی نیز حرمت سکون را برای همان ساعت اقتضاء خواهد نمود.

بنابراین نهی مزبور درصورتی مفید دوام و تکرارخواهد بودکه قبلا دلالت امر برتکرارمحرزشده باشد وحال آنکه دلالت امربرتکرار، خود محل نزاع واول کلام میباشد.

ج» سید مرتضی (رض) که ازقائلین باشتراك امردرمره وتکراراست چنین استدلال نموده:

شکی نیست دراینکه قرآن وعرف عامه در استعمال صیغه امر گاهی از آن ارادهٔ تکراروگاهی ارادهٔ وحدت کرده‌اند وما هم درجای خود بتفصیل بیان کرده‌ایم که ظاهر استعمال دردومعنی، دلیل اشتراك لفظ بین آنها میباشد .

ولی مخالفین این عقیده این استدلال را رد نموده و گفته‌اندکه قرآن وعرف عامه ممکن است آن را درطلب مطلق که معنی حقیقی صیغهٔ امروقدرجامع بین مره وتکراراست استعمال ولی بکمك قرائن خارجیه‌گاهی ازآن ارادهٔ مره وگاهی ارادهٔ تکرارکرده باشند .

(اصول رشاد ص ٤٤).

مرید – (اصطلاح عرفانی) مرید نزد صوفیان واهل سلوك کسی است که از اراده خود مجرد شده وازما سوی الله بریده باشد وبردومعنی است یکی عین محب یعنی سالك مجذوب دوم عین مقتدی که حق دیدهٔ اورا بنورهدایت بیناگردانیده تاوی بنقصان خود نگرد و دائماً درطلب کمال باشد وقرارنگیرد مگربحصول مراد ووجود قرب حق.

خواجه عبدالله گوید، کارمرید با جستجو است وکارمراد باگفتگواست، کار مرید با ریاضت است وکارمراد با عنایت است، مرید برقع خدمت پوشد و مراد شراب وصلت‌نوشد، یارلباس قربت‌پوشد، اغیارشراب فرقت نوشند، رجوع شود بمراد (رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸). رجوع بفرهنك مصطلحات عرفا شود.

مرید صادق – (اصطلاح‌عرفان) مرید صادق آن باشدکه کلا رو بسوی خدا دارد ازسرارادت تمام وروحانیت‌شیخ را حاضر داند درهمهٔ احوال ودرراه باطن ازوی استمداد کند وخود را با شیخ مانند میت در دست غسال داند.

(رجوع شود به رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸)

ابوعبدالله سجزی گوید «انفع شیء للمریدین صحبة الصالحین والاقتداء بهم فی‌افعالهم واخلاقهم وشمائلهم وزیارة قبورالاولیاء والقیام بخدمة الاصحاب و الرفقاء»

(طبقات ص ۲۵۵)

ابوعلی رودباری گوید: «المریدالذی لا یرید لنفسه الا ما ارادلله له والمراد لا یرید من‌الکونین شیئاً غیره»

(طبقات ص ۲۵٦).

ابابکربن یزدانیار گوید: «المرید طالب مرغوب».
(طبقات ص ٤٥٨).

خواجه عبدالله گوید: کار مرید با جستجو است و کارمراد با گفتگوست، کار مرید با ریاضت است و کار مراد با عنایت است، مرید مرقع خدمت پوشد، و مراد شراب وصلت نوشد، یار لباس قربت پوشد، اغیار شراب فرقت نوشند، رجوع شود بمراد.
(از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸).

مزابنه – (اصطلاح فقهی) در لغت مدافعه باشد ودر شرع فروش ثمره است بر درخت یابیع ثمره بطورگزاف بردرخت قبل ازجمع‌کردن مثلا بگوید این خرماهای روی درخت را ده کیل میدهم و ده کیل خرما میگیرم و «لایجوز بیع الثمرة بجنسها ای نوع الخالص کالعنب بالعنب علی اصولها اما بیع جمیعها فصحیح مع التساوی نخلاکان او غیره ویسمی فی – النخل المزابنه» پس مزابنه بیع خرما باشد به خرما بر درخت و بیع کندم در خوشه بکندم محاقله باشد.
(ازکشاف ٦٨٤ – شرح لمعه ج ۱ ص ۲٦۷).

مزاج – (اصطلاح فلسفی) مزاج عبارت از مزج واختلاط است و چون اختلاط عناصر موجب پیدایش کیفیت مخصوص است آن کیفیت را مزاج گویند از باب نامگذاری مسبب باسم سبب.

مزاج کیفیتی است که از تفاعل کیفیات متضادهٔموجودهٔ درعناصر متصغرة الاجزاء حادث گردد. «ان المزاج کیفیة تحدث من تفاعل کیفیات متضادة موجودة فی عناصر متصغرة الاجزاء یماس اکثر کل واحد منها اکثر الاجزاء واذا تفاعلت بقواها بعضها فی بعض حدث عن جملتها کیفیة متشابهة فی جمیعها وهی‌المزاج»
(ازشفاج ۱ ص ٤٤۳).

مزاج کیفیتی است حاصل در جسم که از عناصر متضادة الکیفیة ترکیب یافته باشد و یا کیفیتی است ملموسه ازجنس اوائل الملموسات و متوسط میان کیفیات اربعه اول یعنی حررات ویبوست وبرودت و رطوبت.

قطب الدین گوید: چون عناصر اربعه بعضی با بعضی دیگر مجتمع شوند بر وجهی که آن اجسام تفاعل کنند بواسطهٔ کیفیات متضاده تا حدیکه حاصل شود از ایشان کیفیتی متوسط متشابه در جمع اجزاء این اجتماع امتزاج ایشان باشد و آن کیفیت متوسط مزاج و فساد با مزاج فرق دارد.
(از درة التاج جمله چهارم از فن دوم ص ۲۷ ورجوع شوذ بدستور ج ۳ ص ۲٤٦ – شفا ج ۲ ص ۲۰۷).

فرق مزاج با فساد این است که فساد تبدیل بسائط است بعضی به بعضی دیگر یعنی انقلاب عنصری به عنصری دیگر و مزاج حد متوسط تجمعات است.
(ش ص ٤۳۹).

ترکیبات در مقیاس فلسفی

مزاج اتم – مراد از مزاج اتم اکمل مزاجات است‌که‌درجمادات‌نزدیك‌به‌نفس‌نباتی است و در نباتات نزدیك به نفس حیوانی است وگاه از مزاج اتم مزاج معتدل را

خواهند .

(قبسات ص ۴۳ و رجوع شود به شفاج ۱ ص ۴۴۳، ۲۴۱.۲.۳).

مزاج اول – مراد از مزاج اول کیفیات اصلی عناصر اربعه (برودت، حرارت، یبوست و رطوبت) میباشد در مقابل مزاج ثانی که کیفیات حاصله از امتزاج و ترکیب اجزاء عناصر است .

(از شفا ج ۱ ص ۳۷۹).

مزاج ثانی – رجوع شود به مزاج اول :

مزاج خارج – مراد مزاجی است که خارج از حد اعتدال باشد.

(از شفا ج ۱ ص ۴۴۳).

مزاج معتدل – مراد از مزاج معتدل مزاجی است که حاصل از تعادل اخلاط اربعه وترکیب عناصر است، رجوع بمزاج اتم شود.

(از شفا ج ۱ ص ۴۴۳).

درعیون المسائل مزاج معتدل را بیان کرده و گوید: «و حقیقة المزاج هوتغییر الکیفیات الاربع عن حالها و انتقالها من ضدالی ضد و تلك هی‌الناشئة من‌القوی الاصلیة و تاثیر بعضها فی بعض حتی تحصل کیفیة متوسط»

(عیون المسائل ص ۱۵ ورجوع شود به تفسیر ص ۱۳۶۷).

مزاج اشرف – مراد از مزاج اشرف همان مزاج اتم است و مزاج انسان را نیز اشرف گویند که پذیرندهٔ تمام معارف و کمالات الهی است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ۲۲۰).

مزاج البرزخی – مراد مزاج حاصل از عناصر واجسام است .

(ش ص ۲۱۶).

مزاح – (اصطلاح عرفانی) مـزاح یعنی شوخی و سخنان فرح انگیز و لغو و اصل آن نزد صوفیه این است که چون اهل حال همواره راحت اوقات خود را در وجد مخفی گذرانند، گاهی ازجهت راحت قلوب، بر سبیل مزاح، نفوس را رخصت دهند و آنرا آزاد گذارند تا از کلال و ملال برهند و این برای کسی است که در مقام قربت متمکن گردیده باشد و از پایهٔ طبایع مصلحت نزول باطبایـع را بداند و برای مبتدیان چنین وضعی مکروه است ولکن صوفیان راکه نفوس آنها در تحت سیاست علم مقهور گشته و بقایای هوی از آن برخاسته بود، روا بود.

(از مصباح الهدایه ص ۳۶۱).

مزارعه – (اصطلاح فقهی) بضـم مفاعله از زرع است یعنی القاءبذر بر زمین و انبات آن «افرأیتم ما تحرثـون‌ا أنتم تزرعونه‌ام نحن الزارعون که بمعنی انبات است و در اصطلاح عقدی که بر زرع واقع میشود به بعضی از همـان محصول که بدست آید که در معنی عقدی است بین مالك زمین و عامل زرع است بر این مبنی که زمین را در اختیار برزگر میگذارد تا زراعت کند و سهمی معین از آنرا بر دارد و صیغهٔ آن «زارعتك او عاملتك او سلمتها الیك» است و عقد لازم است و بمرك یکی از ایندو باطل نمیشود البته سهمی که برای عامل معین میشود باید بطور مشاع باشد مثل نصف ثلث . . . .

(ازشرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۱ ـ الفقه علی ج ۳ ص ٤).

صاحب زمین را مزارع یا عامل گویند این معامله شرعی است زیرا حضرت رسول مردم خیبر را عامل اراضی آنجا قرار داد و سهمی بر آنها معین کرد و همین عمل را خلفای دیگر کردند.

وهی معاملة علی الارض بحصة من حاصلها الی اجل معلوم و عبارتها زارعتك او عاملتك او سلمتها الیك و عقدها لازم و ویصح التقایل فیه لانه معاوضة محضةولا یبطل بموت احدهما ولابد من کون النماء مشاعاًتسا ویافیه او تفاضلا ولومضت المدة والزرع باق فعلی العامل الا جرة وللمالك قلعه اذلا حق للزارع بعدها ولابد منامکان الانتفاع بالارض بان یکون لهاماء من بئر نهرو یتخیر العامل لطر والعیب فان فسخ فعلیه من الاجرة بنسبة ماسلف واذا اطلق المزارعة زرع العامل ماشاء ولو عین شیئاً من الزرع لم یتجاوز ماعین له.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۲ ـ ۳۵٤).

در کلیات حقوقی آمده است:

مزارعه عقدی است بین مالك زمین و دیگری مبنی براینکه زمین را زراعت کرده و برای او حصهٔ شایعی از عوائد باشد.

مزارعه از جهت اینکه زمین مال یکی است و عمل از شخص دیگر شباهت بمضاربه دارد.

و از جهت دیگر شباهت باجاره دارد زیرا عامل بمثابهٔ اجیر است و اجرتش حصه ایست که برای او از محصول تعیین گردیده.

در صورتیکه عقد مزارعه بطور مطلق صورت گیرد زارع در هر قسم زراعتی مختار است ولکن حق ندارد زراعتی خارج از متعارف یا زراعتی که در آن مظنه ضرر باشد اختیار نماید.

پس اگر فرضاً زراعت پنبه برای زمین ضرر داشته باشد حق ندارد این زراعت را اختیار نماید ویا اگر زراعت گندم و جو یا برنج معمول و متعارف باشد عدول از آن جائز نخواهد بود.

و در صورتیکه مزارعه مفید بنوع مخصوصی باشد تجاوز از آن جائز نبوده وبا ترتیب ضرر موجب ضمان خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۱۷).

مزارعت بر زمین باشد، و مساقات بر خرماستان و انگورستان و غیر آن، به نیمهٔ آن غله به سیك وکم وبیش،زیرا که اصل جواز است.

ورروایت کرده‌اند که رسول معاملت کرد با اهل خیبر به نیمهٔ آنچه حاصل شود از میوه و کشت.

اما آنچه روایت کرده‌اند از رسول ص که او نهی فرموده است از مخابرت، و مخابرت مزارعت است، محمول است بر اجارت زمین ببعضی از آنچه از آن زمین بیرون آید.

و تصرف عامل بر حسب آن باشد که بر آن عقد کرده باشند:

اگر مطلق باشد؛ روا بود که بکسی دیگر دهد، و آنچه میخواهد میکارد.

واگر معین باشد، خلاف نتوان کرد.
واگر بروزنی معین بود که از آن زمین از آن حاصل نشود که معین کرده باشد، شرط صحت این آنستکه او جزوی باشد از آنچه بیرون آید. و نیز شاید که بیش برآید، بوی دهد، باطل باشد، برای انکه خداوند زمین را هیچ نماند.

و اگر آنچه بر عامل باشد، در حال عقد شرط کند که بر خداوند مال باشد، چون کشتن درخت خرما، و جویها راست کردن، و میوه نگاهداشتن؛ یا آنچه بر خداوند مال باشد، بر عامل شرط کند، چون دیوار کردن، و جوی‌کردن برابتدا؛ صحیح باشد، لد لا لة الاصل.

و چون نصیب هر یکی از عامل و خداوند زمین بنصاب رسد، زکوة بر هر یکی از ایشان واجب باشد. و گفته‌اند بر عامل زکوة واجب نیست. زیرا که وی آنچه میگیرد بمنزلت اجرت است، و در اجرت زکوة نیست. زکوة برخداوند تخم و زمین باشد. و اگر تخم از عامل باشد؛ زکوة برو باشد، زیرا که آنچه خداوند زمین میگیرد، چون اجرت زمین وی است. و مذهب قول اولین است، و طریقهٔ احتیاط دلیل است بر آن.
(معتقدالامامیه ص ۳۹ عم ۳۹)

مزاوجه ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل بدیع تزاوج بین دومعنی باشد در شرط و جزا که مترتب شود بر هر یك از آن دو معنائی که مترتب بر دیگر است.

مزاوجات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد اختلاط و امتزاج عناصر است که باعث پدید آمدن‌موالید ثلث میباشد این امتزاج را مزاوجات اربعه هم می‌نامند.
(از شفا ج ۱ ص ۲۱۵).

مزدقیه ـ (اصطلاح ملل و نحل) یا مزدکیه در ملل و نحل ابن حزم آورد که فرقهٔ مزدقیه و منانیه و مجوس و دیصانیه و صابئه مدعی‌اند که حکیم علی الاطلاق نتواند فاعل شرباشد ونیز موجودی نیافرینند که سپس براو کس دیگر یرا مسلط کند و گویند جهان بر دوقسم بودکه هردو ضدیکدیگرندیعنی اشیاء دو بدو و متضاد آفریده شده‌اند مانند خیر و شر، فضیلت و رذیلت زندگی و مرك، راست و دروغ و گویند فاعل تمام خیرات خدا بود و فاعل نادرستی و شرور غیر او بود و معتقد بتدبیر سیارات هفتگانه و بروج دوازده گانه بودند رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم.

در آثار الباقیه گوید مزدك بن همدادان از مردم فسا بود و مدعی نبوت شد، وی در روزگاران قباد مؤبد مؤبدان بود و ثنویت را تبلیغ میکرد و بازردشت مخالفت کرد، در زن و مال قائل باشتراك بود، قباد نیز بدو گروید.
(از آثار الباقیه ص ۲۰۹)

مزدور ـ (اصطلاح ذوقی) اهل معامله و اهل شریعت ظاهره.

پیر طریقت گفت: شمار علی کل حال با مزدورانست، با عارف چه شمار است، عارف خود مهمانست، مزد، مزد، ور نزل مهمان در خور میزوانست، مایهٔ مزدور حیرت، و مایهٔ عارف عیانست، جان عارف در سر مهر تاوانست. جان

او و همه چشم سر او زبانست، آن چشم و زبان نور عیانست، مزدوران تـرا، امید در دل تابد و عارف را نور عیان در جان، مزدور در میان نعمت گردان و از عارف خود عبارت نتوان، نفس عارف را قیمت پیدا نیست، دانی چرا؟

که آن نفس از حضرت جدا نیست.

قالب چون صدف است و نفس چون وجود، جوهر مبدء آن از حضرت است و مرجع آن با حضرت، گر آن نفس از اینجا بودی، نفسانی بودی و گر نفسانی بودی، حجاب تفرق بسوختی، آنچه نفس عارف سوزد، آتش دوزخ نسوزد، از بهر آنکه آن آتش است که دوستی آنـرا می‌افروزد.

تسبیح رهی وصف جمال تو بسست
ازهشت بهشت حال وصال توبست
اندر دل هرکسی جدا مقصودیست
مقصود دل رهی خیال تو بست

(از عده ج ۷ ص ۱۵۲).

مزوله – (اصطلاح هیوی) مقیـاس شاخص را گویند. که بآن ساعات روز را مشخص میدارند.

(از کشاف ص ۶۸۰).

مزید – (اصطلاح ادبی) یعنی زیاد شده و زائد شده، در نحو مزید فیه به کلمهٔ گویند که یك یا دو یا سه حرف به حروف اصول آن افـزوده شده باشد مانند (کرم – خرج – طلق) که میشود «اکرم – استخـرج – انطلـق» رجـوع بابواب ثلاثی مجرد و مزید شود.

و نزد محـدثان حدیثـی است که در متن آن کلمهٔ یا جملهٔ زیاد شده باشد و یا حدیثی است که در متن آن کلمات یا جملاتی زیادتر باشد از سایر احادیث مرویهٔ به معنای آن و ممکن است زیادی در متن نباشد بلکه در سند باشد بآنکه مثلا روایتی را یکعده نقل کنند کـه مشتمل بر سه راوی باشد و کسی دیگر که نقل میکند مشتمل بر چهار راوی باشد.

(از درایه ص ٤۷).

در عروض حرفی است که بخروج می‌پیوندد یعنی پس از خروج در آید و مزیـد را برخی زائـــد مینامند مثال

این دل که بزلف دلبری بستیمش
هر چند گسست باز پیوستیمش

(از درآیه ص ۷۲).

مژه – (اصطلاح ذوقی) موی پلك چشم را گویند و در اصطلاح صوفیان حجاب سالك است در ولایت بکـــوتاهی در اعمال و در اصطلاح عشاق اشارت به سنان و نیزه و پیکان تیر که از کرشمه و غمزهٔ معشوق بهدف سینـــه عاشق میرسد و آن بیچاره مجروح وار فریاد میکند.

(کشاف ص ۱۵٦۲).

یارم بتیغ غمزه، جگر پاره پاره ساخت
هر پاره را بتیغ، دیگر پاره، پاره ساخت

مسابقه – مسابقه عنایت ازلـــی است که فرمودند، الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عندربهم، (اصطلاحات صوفیه خطی ث ۸۷۵).

مسائل – (اصطلاح منطقی، اصولی) عبارت از قضایائی است که در علمی

ببرهان ثابت شود و غرض از هر علمی ببرهان شناختن مسائل مورد بحث در آن علم است و بهر حال مسائل عبارت از مطالبی است که در هر علمی مورد بحث قرار گیرد و غرض از هر علمی شناخت همان مسائل است و آن یکی از اجزاء علوم است و اجزاء علوم سه است ۱ موضوعات ۲ مبادی ۳ مسائل (از کشاف ص ۷٦١).

مسائل اصول - (اصطلاح اصولی) مسائل اصول عبارت از اموری میباشند که بحث میشود از آنها از حال دلیل بعد از فراغ از بودن آنها دلیل نه از دلیلیة دلیل.

(از رسائل ص ۳۳۱).

مساجد سبعه - (اصطلاح فقهی) مواضع هفتگانه را گویند که نمازگذار برخاك مینهد که جبهه. دو دست. دو زانو. دو ابهام دوپا است. که واجب است این هفت موضوع بر خاك برسد.

•

(از شرح لمعه ص ۳۳).

مسافر - (اصطلاح عرفانی) سالك الی الله را گویند که مسافران شاه راه عدم وفنائند ومسافران عرش ومسافران عالم معنی‌اند.

صنفی در بحر و صنفی در بحر و بر مسافر بودند.

رجوع به سلوك و (رسائل شاه نعمت الله ج ٥ ص ۲۱ شود.)

عزیز الدین گوید: ای درویش بدان که ما مسافرانیم و البته ساعة فساعة در خواهیم گذشت و حال هر یك از ما هم مسافر است و البتــه ساعة فساعة خواهد گذشت، اگر دولت است میگذرد، اگــر محنت است هم می‌گذرد، پس اگــر دولت داری اعتماد بر دولت مکــن که معلــوم نیست که ساعت دیگر چون؛ باشد و اگر محنت داری هم دل خود را تنك مکن که معلوم نیست که ساعت دیگر چون باشد (رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۳٥).

مساقات - (اصطلاح فقهی) مفاعله از سقی است و آن باشد که شخصی را در باغات مانند نخلستان و موستان بکار گیرند بر این مبنی که سهمی معلوم از محصولش را بآن دهند و بالجمله واگذار کردن درخت است به‌کسی برای آبیاری و اصلاح و حفاظت و حراست آن در مقابل مقداری بطــور مشاع از میوهــای آن وصیغــه آن (دفعت الیك هذه‌النخلة مساقاة بکذا) است (ازالفقه علی.... ج ۳ ص ۲٦ - شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳٤ - کشاف ص ۸۰۰).

وهی معاملة علی الاصول بحصــة من ثمرها وهی لازمة من الطرفین و ایجابها ساقیتك او عاملتك او سلمت الیك او ما اشبهه من الالفاظ الدالــة علــی انشــاء هذالعقد صریحا. والقبول الرضاء به و تصح المساقات اذا بقی للعامل عمل تزید به الثمرة سواء ظهرت قبل العقد اولا و لابد فی صحة المساقاة من کون الشجر... و ینتفع بتمرته مع بقاء عینه بقاء یزید عن سنة غالبا و فیما له ورق کالحنانظر (اختلاف است). و یشترك تعیین المدة

ویلزم للعامل مع الاطلاق کل عمل متکرر کل سنة ممافیه صلاح الثمرة (ازشیار. وکود..) ولو شرط بعضه علی المالك صح لاجمیعه و تعیین الحصة بالجزء المشاع لاالمعین و یجوز اختلاف الحصة فیالانواع (ثلث... مثلا در نوع خرما. توت.).. ویکره ان یشترك ربالمال علی العامل مع الحصة ذهبا او فضة.. وکلما فسد العقد فالثمرة للمالك و علیه اجرة مثل للعامل.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۷،۳۵٤).

مسالك – (اصطلاح‌عرفانی) مسالك راه الی الله و مقام واحدیت را گویند و راههای وصول بدرجات عالیات است:

شاه نعمت الله گوید: اعیان ثابته‌که صور اسماء الهیه‌اند در حضرت علیه باعتبار احدیت وجود، عین واجب‌الوجودند و باعتباری حقایق عالمند اما از آن رو که ممکن‌اند، شم رایحهٔ وجود نکرده‌اند باین وجه گفته‌اند (معشوق کما لم یزل در قدم بر حال خود است، و عاشق کما لم یکن در عدم بر قرار خود).

بلکه تجلی حق است باسم النور، یعنی وجود ظاهر در صور اعیان و ظهوروجود باحکام اعیان و بروز وجود در صورت خلق بدید بر آنات باضافهٔ وجود باعیان و تمین وجود باعیان بابقای اعیان بر عدم اصلی

دریاب بذوق و عقل را هیچ مگو
سر رشتهٔ این سخن تو از عقل مجو

(ازرسائل شاه نعمت‌الله ج ۲ ص ٤۷).

مسامره – (اصطلاح عرفانی) مسامره عبارت‌از خطاب حق تعالی است بعارفین در عالم اسرار و غیب، مسامرهٔ بنده با حق در شب است زیرا شب وقت خلوت دوستان است.

در لمع است که «المسامرة عتاب – الاسرار عند خفی الاذکار».

هجویری گوید: سامره و محادثه عبارت از دو حال از احوال کاملان طریق حق است و حقیقت آن سخن سری باشد مقرون بسکوت زبان «یعنی محادثه» و حقیقت مسامره دوام انبساط بکتمان سر است و محادثه بروزست و مسامره بشب و مناجات شب را «مسامرة» گویند و دعوات روز را «محادثه» گویند و حال روز مبنی بر کشف باشد و حال شب مبنی برسترو اندر دوستی مسامره کاملتر بود از محادثه وتعلق مسامره بحال پیغمبر ست، خبر را در مسامره جوار نیست و سمر را در مکاشفه بکار نیست حکایت اشتیاق دراز کند، گه شکایت فراق آغاز کند، گه پیش لاهوت نیاز آرد، گه پیش جمال ناسوت ناز کند، شب وقت خلوت دوستان بود و روزگاه خدمت بندگان.

(از کشف المحجوب ص ٤۹٦ رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۷).

مسامته – (اصطلاح منطقی) برهان مسامته یکی از براهینی است که بمنظور اثبات تناهی ابعاد اقامه شده است، رجوع ببرهان مسامته و.

(شرح منظومه ص ۲۲۳ و شرح حکمت عین ۱۷۳. شود)

مسامحه – (اصطلاح اخلاقی) و آن بود بعضی از چیزها را که واجب نبود ترك کند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۹).

مساوات - (اصطلاح ادبی) نزد اهل معانی واسطهٔ بین اطناب وایجاز راگویند که ایراد لفظ است مساوی با مقصود مانند «لایحیق مکرالسیء الاباهله - اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا»

رجوع باطناب وایجاز شود. ورجوع به

(کشاف ص ۸۰۱ - المعجم ص ۲۷۹ - مطول ص ۲۴۳) شود.

مثال پارسی از نظم:

پای سرو بوستان اندر گل است
سرو ما را پای معنی در دل است
نیکخواهانم نصیحت میکنند
خشت بردریا زدن بی حاصل است
ای برادر ما بگرداب اندریم
وآنکه شنعت میزند بر ساحل است

مساومة - (اصطلاح فقهی) بیع مساومة بیعی است که فروشنده رأس المال را ذکر نکنه.

(از کشاف ص ۸۷۱).

در کلیات حقوقی آمده است:

بیع باعتبار ذکر رأس المال و عدم ذکر آن تقسیم میشود بچهار قسم. زیرا در موقع معامله یا اسمی از رأس المال برده نمیشو دو آنرا مساومه گویند.

یا فروشنده مبلغی را که بآن جنس را خریداری کرده تعیین میکنند، در اینصورت اگر آنرا بهمان‌مبلغ بدون‌زیاده بفروشد آنرا تولیه گویند.

و اگر آنرا بزیادتر بفروشد آنرا مرابحه گویند.

و اگر بکمتر ازآن بفروشد آنراضیعه نامند.

کلیات ص ۶۵

مساوی - (اصطلاح منطقی) مساوی عبارت از جسمی است‌که موافق با جسمی دیگر باشد و در یك جهت یا جهاتی چند و نزد منطقیان عبارت از کلی است که موافق باشد باکلی دیگر در صدق مانند انسان و ناطق.

*

(از دستور ج ۳ ص ۲۶۰).

مساویان - (اصطلاح منطقی) مساویان یا متساویان دو کلی بوند که از لحاظ مصداق یکی باشند و هر یك بر مصادیق دیگری بطور کلی صادق باشد.

رجوع به نسبت اربعه شود:

مسبب الاسباب - (فلسفی) اشارت بذات حق است و عبارت دیگری ازعلت العلل است. که همهٔ اسباب و علل جزئیه و ظاهریه در جنب جبروت و قدرت مطلقهٔ او محوند.

مولانا گوید:

نیست از اسباب تصریف خداست
نیست‌ها را قابلیت از کجا است
قابلی گر شرط فعل حق بدی
هیچ معدودی به هستی نامدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرق
مرد مانرازیر این از رق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود
گاه قدرت خارق سنت شود.
سنت وعادت نهاده بامزه
باز کرده خرق عادت معجزه

بی‌سبب گر عزبما موصول نیست
قدرت از عزل سبب معزول نیست.
ای گرفتار سبب بیرون مپر
لیك عزل آن مسبب ظن مبر
هرچه خواهد آن مسبب آورد
قدرت مطلق سبب‌ها بر درد
لیك اغلب بر سبب راند نفاد
تا بداند طالبی جستن مراد
چون سبب نبود چه ره جوید مرید
بی‌سبب در راه میاید پدید
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌ها است
که نه هر دیدار صنعش را سزاست.
دیدهٔ باید سبب سوراخ کن
تا حجب را برکند از بیخ وبن
تا مسبب بیند اندر لامکان
هرزه بیند جهد و اسباب دکان

مست - (اصطلاح عرفانی) مست فروگرفتن عشق است جمیع صفات درونی را و آن عبارت از سکر است که عارفان کامل از باده هستی مطلق سرمست شده و محوالموهوم گشته و از خود بی خود شوند.

مولوی گوید:

مستان ازل در عدم محو چریدند
که نیست بود قاعدهٔ هست نمایی
جان برز بر همدگر افتاده ز مستی
همچون ختن غیب پر از ترك ختایی
من مست و تو دیوانه ما راکه بردخانه
صدبار تراگفتم کم خور دوسه پیمانه
در شهر یکی کس را هوشیار نمی‌بینم
هریك بتراز دیگر شوریده ودیوانه
جانا بخرابات آتا لذت جان بینی
جانرا چه خوشی‌باشد بی‌صحبت جانانه
هرگوشه یکی مستی دستی زده بردستی
زان ساغر سرمستی با ساغر شاهانه
ای لؤلی بربط زن تو مست‌تری یامن
ای‌پیش چوتو مستی، افسون‌من‌افسانه
تو وقف خراباتی خرجت می‌ودخلت‌می
زین دخل به هشیاران مسپاریکی دانه

مست خراب - (اصطلاح ذوقی) مستغرق در سکر را گویند.

عطار گوید:

هر آن مستی که بشناسد سر ازپا
ازو دعوی مستی ناپسند است
حقیقت دان که دایم مذهب عشق
و رای مذهب هفتاد واند است
سر افرازی مکن رو پست‌شوپست
که تاج پاکبازان تخت بند است
مرا با عاشقان مست باید
چه جای زاهدان پر گزند است

مستاجر - (اصطلاح فقهی) اجاره کننده و خواهنده است رجوع باجاره شود.

مستثنی - (اصطلاح ادبی) رجوع به استثناء شود.

مستحب - (اصطلاح فقهی) آنچه پسندیده است فعل آن و ترکش حرام نباشد رجوع باحکام خمسة تکلیفی شود.

•

مستحبات نماز - (اصطلاح فقهی) اموری که ضروری نیست و لکن نیکو است که نمازگذار رعایت کند

در معتقدالامامیه آمده است:

و مستحب است که چون روی بقبله آرده برای نماز، پس‌از آنکه بانگ نماز و قامت گفته باشد، سه‌بار تکبیر بگوید،

و برای هر تکبیری دست بردارد، آنگــه بگوید: «اللهم انت الملك الحق المبین، لااله الا انت، سبحانك و بحمدك اعملت سوء و ظلمت نفس، ففرعت الیك تائبا مماجنیت، صل علی محمد و آل محمد و اغفرلی! انه لایغفر الذنوب الا انت، یا اهل التقوی و اهل المغفره!».

آنگه دو تکبیر دیگر بگوید.

«لبیك، و سعدیك! والخیر فی یدیك، و الشر لیس الیك. أو من بك، و اتوکل علیك، و أو من برسولك، و ماجاء به‌من عندك فصل علی محمد و آل محمد! وزك عملی بطولك، و تقبل منی بفضلك!».

آنگه یك تکبیر دیگر بگوید و نیت نماز کند برین صورت که: نماز پیشین میکنم فریضهٔ ادا تقرب بخدای. این بدل بیندیشد.

آنگه بزبان بگوید «الله اکبر» چنانکه به نیت پیوسته باشد. آنگه‌بگوید: «وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض،حنیفاً مسلماً ملة ابراهیم و دین محمد ولایــة امیرالمومنن علی والائمة من ذریتهما، و ما انا من المشرکین. ان صلاتی ونسکی و محیای و مما تی‌لله رب العالمیــن لا شریك له. و بــذلك امــرت و انا مــن المسلمین».

و آنگه بگوید: «اعوذبالله من‌الشیطان الرجیم، بسم‌اللــه الرحمــن الرحیــم» و «الحمد» بخواند و سورتی با آن.

آنگه تکبیر بگوید، وبر رکوع رود، و در رکوع هر دو کف دست بر سر زانو نهــد، و پشت راست دارد، و گــردن کشیده دارد، و بگوید: «اللهم لك‌رکعت، ولك‌خضعت، و لك اسلمت، وبك آمنت، خشع لك لحمی و دمی و عظمی و شعری و بشری، و ما اقلت الارض. سبحان‌ربی العظیم و بحمده!» تسبیح سه‌بار بگوید، یا پنج‌بار، یا هفت‌بار.

آنکه از رکوع سر بر دارد، ومیگویــد: سمع‌الله لمن حمد»، وچون راست باستد، بگوید: «الحمدلله‌رب‌العالمین اهل‌الکبریاء و العظمة و الجود و الجبروت!».

آنگه بسجده رود چنانکه اول دست بر زمین نهد، آنگه زانوها و پیشانی برزمین نهد، چنانکه کنار بینی بر زمین نهــاده باشد.

و در سجود بگوید: «اللهم لك‌سجدت، و بك آمنت، و لك خشعت، و لك‌اسلمت، و علیك توکلت. سجد وجهی البالی‌الفانی لوجهك الدائم الباقی، سجد وجهی للذی خلقه، و براه و صوره، و شق سمعــه و بصره. سبحان ربی الاعلی و بحمــده!»، [تسبیح] سه‌بار یا پنج بار یا هفت بار بگوید.

آنگه سر از سجده بردارد، و چــون تمام باز نشیند بگوید: «اللهم اغفرلــی، و ارحمنی، و اجبرنی، و اهدنی،وعافنی، و اعف عنی! انی لما انزلت الی‌من‌خیر فقیر».

آنگه سجدهٔ دوم بکند، و آنچــه در سجدهٔ اول گفته باشد بگوید،وبازنشیند.

آنگه برخیزد و میگوید: بحول اللــه و قوته‌اقوم و اقعد»، و رکعتی دیگــر همچنان بکند. چون ازقرائت فارغ‌شود، پیش‌از آنکه برکوع رود، هر دو دست

بردارد، و دعای قنوت بخواند.

و مختصرترین قنوت اینست: «رب اغفرلی و ارحم و تجاوز عما تعلم! بك انت الاعز الاجل الاکرم».

آنگه بسجده رود، و چون از سجده‌دوم برآید، از برای تشهد بنشیند برسرروان چپ، و هر دو رون بر هم نهد، و پشت قدم راست در شکم قدم چپ نهد،،وبگوید که: «بسم‌الله و بالله و الاسماء الحسنی کلهالله! ماطاب و طهر و زکی و خلص فهولله، و ما خبث فلغیر الله. اشهد ان لا اله الاالله، وحده لاشریك له ،و اشهدان محمداً، صلی الله علیه و آله! عبده و رسوله. ارسله بالهدی ودین الحق‌لیظهره علی الدین کله، ولوکره‌المشرکون.اللهم صل علی محمد وآل محمد، وتقبل‌شفاعته فی امته، وقرب وسیلته،و ارفع‌درجته!».

اگر خواهد که سلام دهد بگوید: «السلام علیکم و رحمةالله و برکاته!» آنگه سه بار بگوید: «الله‌اکبر» و باهر تکبیری دست بردارد. آنگه بگوید: «لااله الاالله الهاً واحداً، و نحن له مسلمون. لااله‌الاالله الهاً واحداً، نحن له مخلصون. لااله‌الاالله و لانعبد الا ایاه مخلصین له الدین ولوکره‌المشرکون. لااله‌الاالله ربنا و رب آبائنا الاولین. لااله‌الاالله وحده وحده وحده، لاشریك‌له. صدق وحده، و نصر عبده و اعز جنده و غلب الاحزاب وحده. فله الملك وله الحمد، یحیی و یمیت‌ویمیت‌ویحیی، وهوحی‌لایموت، بیده الخیر، و هو علی کل شیء قدیر.اللهم اهدنا لما اختلف فیه من الحق باذنك! انك من تشاء الی صراط مستقیم. و قل الحمدلله الذی لم‌یتخذ و لداً، و لم یکن له شریك فی‌الملك، ولم یکن‌له ولی من الذل و کبره تکبیراً.

آنگه سی و چهار [بار] بگوید: «الله‌اکبر» و سی‌و سه بار بگوید: «الحمدلله» و سی‌وسه‌بار «سبحان‌الله»، دعائی که داندبخواند. وتعقیبات ودعوات را کتابهای دیگر است، کسی را که باید طلب دارد.

آنگه بسجده رود، خویشتن رابرزمین افکند، و پیشانی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «اللهم الیك‌توجهت والیك‌قصدت، و بفنائك حللت، و بحمد آله علیهم السلام الیك تقربت، و بهم استشفعت، و بهم توسلت. فصل علی محمد و آل محمد، و عجل فرجهم و اجعل فرجنا مقرونا بفرجهم».

آنگه جانب راست از روی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «اللهم ارحم لی ذلی بین یدیك و تضرعی الیك و وحشتی من الناس و انسی بك یا کریم یا کریم یا کریم!».

آنگه جانب چپ از روی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «لااله الاالله حقاً حقا، لااله‌الاالله تعبداً ورقاً، لااله‌الاالله ایماناً و تصدیقاً. اللهم ان عملی‌ضعیف فضاعفه لی یا کریم یا کریم یاکریم!».

آنگه پیشانی بر موضع سجده نهد و صدبار بگوید: «شکرالله» یا چندانکه تواند. آنگه سر بردارد، و دست راست بموضع سجده فرو آورد و در روی و سینهٔ خود مالد.

و نماز زنان همچون نماز مردان

بود الا آنستکه زنان را مستحب استکه در حال قیام دستها بر پستان خود نهد، و در حال رکوع دست بر ران نهد، و چون بنشینند راست بنشینند، و بی‌آنکه پشت دوتا کنند، و چون سجده کنندخود را با هم گیرند، و در میان دو سجده و در تشهد قدم بر زمین نهند، و هردو زانو بردارند، و چون برخیزند دست بر پهلو نهند، و راست برخیزند.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۳۲، ۲۳۸)

مستحقین زکوة ـ (اصطلاح فقهی)

کسانیکه می‌توانند از مال زکوة استفاده برند و ارتزاق کنند ۸صنف‌اند که آنها را مستحقین زکوة نامند وآنها مساکین (گدا) عاملین، فقراء، مؤلفة قلوبهم، رقاب (برده آزاد کردن)، طلبکاران شخص ناعلاج و درمانده، ابن سبیل و در راه خدا که عمارت مساجد و... باشد.

رجوع به زکوة و (شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۸) شود.

مستخدم ـ (اصطلاح ذوقی)

کسانی را مستخدم گویند که خدمت آنها بمردم از جهت جلب مردم وبدست آوردن مقام و جاه باشد و تمام کارهای او برای حظنفس باشد

(مصباح الهدایه ص ۱۲۳)

المستدرکیه ـ (کلامی)

فرقۀرا گویند که معتقدند که‌حقایق و دریافت آنها بر اسلاف و گذشته‌گان پوشیده مانده است و آنان از حقایق آگاه نبوده‌اند و از جهل خود بی‌خبر بوده‌اند واینان حقایق رابدست‌آورده‌اند اینان همه مخالفان خود را دروغگو میدانند.

(از مختصرالفرق ص ۱۲۷)

لا **مستدیر** ـ رجوع‌به‌حرکت مستدیره و (تهافت‌التهافت ص ۱۵۰۴) شود.

مسترجعة ـ (اصطلاح فلسفی) قوت مسترجعه بنابر عقیده صدرالدین غیراز قوای حافظه و مفکره و واهمه امرجدائی نیست.

وی گوید: «ان‌الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمكفرة و بهذالقوی یتم‌استرجاع من غیر حاجة الی قوة اخری غیرها فوحدة المسترجعه وحدة اعتبارية» و همین طور ذاکره مرکب از ادراك و حفظ است که «ویتم بالوهم و الحافظه» رجوع بذاکره شود

(اسفار ج۴ ص ۳۵).

مستریح ـ (اصطلاح عرفانی)

مستریح بنده‌ای را گویند که خدای متعال او را براسرار قدر مطلع‌گردانیده باشد و از این جهت مطلع میشود که «المقدر کائن» و آنچه مقدر است کائن است و آنچه مقدر نیست واقع نخواهد شد و بدین وسیله در راحت و امن زید

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷).

مستزاد ـ (اصطلاح اهل ادب)

و آن کلامی است موزون که پس از هر مصراعی یك پاره از مصراعی زیاد کند که با خود مصراع ارتباط داشته باشد ولی در معنی آن مصراع نیازی بدان نداشته باشد مثال:

در خواب جمال یار میدیدم

در عین صفا
وز گلشن وصل او گلی می‌چیدم
بی خار جفا
ناگاه خروس سحری بیدارم کرد
گویا ز حسد
ای کاش که بیدار نمیگردیدم
تا روز جزا

*

در بدیع آورد، مستزاد:

شعری است که در آخر هر مصراع آن چیزی بآهنگ آخر مصراع افزوده شده باشد و کلمهٔ که در آخر مصراع دوم افزوده میشود تا آخر همانرا تکرار مینماید اما در مصراعهای اول تغییر میباید و این نوع شعر بسیار کم است

هر لحظه بشکلی بت عیار بر آمد
دل برد و نهان شد
هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد
گه پیر و جوان شد

*

ترسم که ز اشراق تو تا صبح قیامت
خورشید امامت

*

غارب شود ای صبح نگهدار عنان را
گاه شب قتل است

*

(از بدیع فروغی ص ۱۰٤)

مستضعف - (اصطلاح کلامی)

کسی که حق را نشناسد و معاندت در آن هم نکند و اصولا توجه به هیچ امری از امور دینی نداشته باشد.

مستعار - (اصطلاح فقهی)

مورد استعاره است و کلام مستعار یعنی کلامی‌که استعارت آورده شده‌است برای معنائی و امری رجوع باستعاره شود.

مستعیر - عاریه گیرنده و خواهنده را گویند رجوع به عاریه شود.

مستقلات عقلی - (اصطلاح اصولی)

اموری مانند قبح سرقت، ظلم ، و ایذاء و قتل که از مستقلات عقل است.

و بالجمله بعضی از امور هستند که از مستقلات عقلی‌اند و میتوان آنها را واجبات عقلی نامید مانند قبح ظلم و تعدی وتجاوز بغیرولزوم شکر نعمت منعم ووجوب قضاء دین ورد ودیعه واستحباب احسان و جز آنها که در هر جامعهٔ و نزد هریك از مذاهب بوده و مورد تأیید همه عقلاء دنیا است و شکی نیست که عقول سلیمه زشتی و خوبی را درك کرده و خود بخود و بدون توجه به‌ادیان و مذاهب میداند که بعضی از افعال‌را نباید انجام داد و کسی که انجام دهد مستحق مذمت است و بعضی از افعال را هرکس انجام دهد مستحق ستایش است و بعضی از امور در مراتب قبح باندازهٔایست که فعل او موجب مذمت شدید است و برخی ضعیف و بعضی از امور فعلش موجب مدح و ستایش زیاد است و بعضی کم و بالجمله خدای‌متعال قبل‌از شرایع بلسان عقل از ما خواسته است که افعالی را انجام داده و افعالی را ترك نمائیم و عقل رسول باطنی‌است و همانطورکه رسول ظاهر اوامر ونواهی خدا را بما ابلاغ میکند رسول باطنی که عقل باشد چنین میکند و گویند

مخالفت و موافقت مقتضای عقل موجب مدح و مذمت است نه عقـاب و مثوبت لکن این نظر مردود شناخته شده است و و درین مورد عدهٔ گویند عقل را حکمـی نیست و مدرکات عقلی نسبت بامـوری مانند حسن و قبح امور بسته به عادت و تربیت و اخلاق است و در هرحال از نظر **فقه اسلامی** **مسأله** مدرکات عقلـی یکی از مسائل مهم است و اساسی‌است که حتی آنرا جزء ادله اربعهٔفقهیه قرار داده‌اند و اخباری است که «کل ما حکم به‌العقل حکم به‌الشرع» و جز آن

مستقیم‌الطلوع ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع شود به صاعد و هابط

مستند ـ (اصطلاح حدیث)
رجوع به حدیث مسند شود.

مستند المعرفة ـ حضرت واحدیت را که منشا تمام اسماء الهیه است مستنـدـ المعرفة گویند که تمام معارف و اسماء و صفات بدان بازگشت کند
(کشاف ص ٦٤٧ ـ شاه نعمت‌اللهص ۲۷).

مستنیر ـ موجودات از نظـر شیـخ اشراق یا منیراند که خود منور غیر و متنور بالذات‌اند و یا مستنیرند کـه از منیر بالذات کسب نور کنند اعم از نور حقیقی که وجود و کمال باشد و یا نـور مجازی چنانکه ماه از آفتاب نور مجـازی گیرد و انوار طولیه و عرضیه از نور ـ الانوار نور حقیقی گیرند
(رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۳ و ۱۳٤ و ۱۳۵)

مستنیرات ـ (اصطلاح نجومی)
مراد کواکب‌اند که از آفتـاب نـور گیرند.

مستوری ـ (اصطلاح ذوقی)
مستور یعنی پنهان وآنچه عیان‌نباشد و کنه ماهیت الهی را گویند که از ادراك کافهٔ عالمیان مستور است
(اصطلاحات فخر).

صائب گوید:
مستوری حسن از نظر بوالهوس ماست
این آینه‌رو، پرده‌نشین از هوس ماست

مستودع ـ (اصطلاح فقهی)
کسی که ودیعه قبول میکند رجوع به ودیعه شود.

مستوفیان دفاتر ـ (اصطلاح ذوقی)
فرشتگان کرام الکاتبین‌اند.

مستوفیـان دیـوان ازل ـ (اصطلاح ذوقی) فرشتگان قضا و قدر الهی‌اند.

مستولی ـ (اصطلاح هیـوی) و بـه جزوی از فلك‌البروج گویند، یعنی منطقة البروج و عبارت از کوکبی است که خط حرکت آن از خطوط خمسه یعنی بیت، شرف، حد، مثلثه، وجه در آن جـزوی بیش از خطوط کواکب دیگر باشد در همان جزو
(از بیست باب ملا مظفر)

مستـوی الاسم الاعظـم ـ (اصطلاح ذوقی)
بیت‌الحرام است،
دل عارف کامل،
دل صاحبدلان است.

مستـوی اسم اعظـم دل بود
نه دل هر کس، دل کامل بود
(از رسائل ج۳ ص ٤٦).

مستهلك - (اصطلاح ذوقی)

کسی که فانی در حضرت ذات احدیت است بنحویکه باقی نماند ازو اسم ورسم مستهلك گویند.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷)

مستی - (اصطلاح ذوقی)

مستی عبارت از حیرت و وله است که در اثر مشاهدهٔ جمال دوست بر سالك صاحب شهود دست دهد و مست، اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراب عاشق مستغرق درمعشوق راگویند.

(از کشاف ص ۵۶۲).

مستی هم نفس راست، هم دل را، هم جان را، چون شراب بر عقل زور کند، نفس مست گردد، چون آشنائی بر آگاهی زور کند. دل مست شود، چون کشف بر انس زور کند، جان مست شود، چون ساقی خود متجلی گردد، هستی آغاز کند و مست بعد از صحو شود.

من نیستم ای نگار تو هستم کن
یك جرعه شراب وصل‌بر دستم کن
با من بنشین بخلوت و مستم کن
گر سیر شوی به جرعهٔ مستم کن؟

(رجوع شود به عده ج۳ ص ۹۵)

مولانا گوید:

گر چه بشکستند جامت قوم مست
آنکه مست از تو بود عذریش هست
مستی ایشان باقبال و بمال
نه ز بادهٔ تست ای نیکو خصال
ای شهنشه مست تخصیص تواند
عفو کن از مست خود ای عفومند
لذت تخصیص تو وقت خطاب
آن کند که ناید از صد خم شراب
چونکه مستم کردهٔ حدم مزن
شرع مستان را نیارد حد زدن
چون شوم هشیار آنگاهم بزن
که نخواهم گشت خود هشیار من
هرکه از جام‌تو خورد ای ذوالمنن
تا ابد رست از هش و از حد زدن
خالدین فی فناء سکرهم
من یفانی فی هوا کم لم تضم
مست را بین زان شراب پرشگفت
همچو فرزین مست کژ رفتن گرفت
مرد برنا زان شراب زودگیر
در میان راه می‌افتد چو پیر
خاصه آن باده که از خم نبی است
نی میی که مستی آن یك شبی است
آنکه آن اصحاب کهف از نقل و نقل
سیصد و نه سال گم کردند عقل
ز آن زنان مصر جامی خورده‌اند
دستها را شرحه شرحه کرده‌اند
ساحران هم سکر موسی داشتند
دار را دلدار می‌پنداشتند
جعفر طیار ز آن می بود مست
زان گرو می‌کرد بی‌خود پاودست
با مریدان آن فقیر محتشم
بایزید آمد که یزدان نك منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون
لا اله الا انا ها فاعبدون
چون گذشت آن حال وگفتندش‌صباح
تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار، ار کنم این مشغله
کاردها در من زنید آندم هله
حق منزه از تن و من با تنم
چون چنین گویم بباید کشتنم

چون وصیت کرد آن آزاد مـرد
هر مریـدی کـاردی آمـاده کـرد
مست گشت باز از آن سغراق رفت
آن وصیت‌هاش از خـاطـر برفت
عشق آمـد عقـل او آواره شـد
صبح آمد شمع او بیچـاره شد
عقل چون شحنه‌است‌چون‌سلطان‌رسید
شحنهٔ بیچاره در کنجـی خـزیـد
عقل را سیل تحیـر در ربـود
زان قوی‌تر گفت کاول گفته بود
نیست انـــدر جبـه‌ام الا خـدا
چند جوئی در زمین و در سماء
آن مریدان جمله دیوانـه شدنـد
کاردها در جسم پاکش می‌زدنـــد
هر یکی چون ملحـدان گرد کـوه
کار میزد پیر خود را بی ستـــوه
هر گه اندر شیخ تیغی میخلیـــد
باژگونـه او تن خـود می‌دریـد
یك اثر نی بـر تـن آن ذوفنـون
و آن مریـدان خسته درغرقاب خون

•

مسجد ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی)
مسجد بفتح نمازگاه راگویند وموضع سجود را گویند هرجا که باشد و به کسر محل خاص که برای اداء نماز وقف شده است گویند و در اصطلاح سالکان رجوع به فرهنگـ مصطلحات عرفا شود.

مسجدین ـ (اصطلاح فقهی)
مسجدالحرام و مسجد مدینه است و مسجدالاقصی و بیت‌المقدس است
مسجـد در اصطلاح صوفیان مظهـر تجلی جمال را گویند و بعضی گوینـد مسجد آستانهٔ پیر و مرشد است و دل عارف کا مل و مؤمن است.
(از کشاف ص ۶۳۹)
مولوی گوید:

ابلهان تعظیم مسجد میکنند
در جفای اهل دل جـد میکننـد
آن مجازست این حقیقت ای‌خران
نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کو اندرون اولیـا است
سجده‌گاه جمله است،آنجا خداست
تا دل مرد خـدا نامد بـدرد
هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

•

مسجع ـ (اصطلاح ادبی)
در اصطلاح عروض کلامی است که در آن سجع باشد که شاعر بیتی را به چهار قسم متساوی تقسیم‌کند و ازرعایت سه سجع بر قافیهٔ واحده چهارم قافیـهٔ آورد که بنای شعر برآنست رجوع بسجع و (کشاف ص ۷٤٤) شود.

مسح ـ (اصطلاح فقهی)
مسح در لغت امرار دست بود و در شرع آنست که دست ترا بر سر و پاها کشند با آب وضو یعنی باتری که از شستن دست و صورت برای وضو باقی مانده است و ترتیب آن اینست که بعداز فراغت از وضو ابتدا باسرانگشتان‌دست راست از وسط سر تا نزدیك پیشانی یا باندازه مسما کشیده میشود بعد با دست راست بپای راست از انگشت ابهام تـا کعب و بعد به پای چپ رجوع بوضوشود

مسخ ـ (اصطلاح فلسفی و کلامی)
مسخ تبدیل صورت بصورتی دیگر و تبدیل از وضعی بوضعی دیگر است و در

اصطلاح صوفیان و عارفان مسخ قلـوب است که مطر و دین درگاه را باشد کـه دارای قلوب متوجه بحق بوده و مسخ‌شده و اعراض کرده و متوجه به حظوظ نفس شده‌اند.

(از لمع ص ۳۷۵).

مسخ دل طرد آنست ، از درگـــاه حق که دل متوجه بعوارض دنیا شود از حقیقت‌وحقوق‌محجوب گردد، حقیقت مسخ طمس عیون سر است از انوارکشوف غیب وخمود دل، از صفای وجد واحتجاب‌روح، از حق، بنفس، این عادت قهر قدم است

(شطحیات ص ٦۲٤)

نقض میثاق و شکست توبه‌هـا
موجب لعنت بـود در انتهـا
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد
نقض عهد و توبهٔ اصحاب سبت
موجب مسخ آمد و اهلاك و کبت
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد
چونکه عهد خود شکستند از نبرد
اندرین امت نبـد مسخ بـدن
لیك مسخ دل بود ای ذوالفطـن
چون دل بوزینه گـردد آن دلش
از دل بوزینه شد خار آن گلش
هزگر بودی دلش را ز اختیـار
خوارکی بودی ز صورت آن‌حمار
مسخ صورت بود اصل سبت را
تا به‌بیند خلق ظاهر کبت را
از ره سر صد هـزاران دگـر
گشته ا زتوبه شکستن گاو خـر
خوك و خر

مسقطات خیار ــ (اصطلاح فقهی)

مسقطات خیار عبارت است از ۱ شرط سقوط در ضمن عقد ۲ اسقاط آن بعد از عقد ۳ تفرق متعاملین ٤ تصرف.

رجوع به خیارات شود.

مسکر ــ (اصطلاح فقهی)

یعنی سکرآورنده و مست کننده وآن هر چه باشد در شرع حرام است مانند خمر فقاع و جز آن.

مسکین ــ (اصطلاح فقهی)

مرادف با فقیر است‌رجوع بمستحقین زکوة شود.

مسلسل ــ (اصطلاح اهل حدیث)

و عبارت از روایتی است که رجال سند آن متتابع و متوالی باشند یکی پس از یکی دیگر بر یك نحو و یك حالت تا منتهی شود به معصوم یعنی هر یك از روات بمانند هم نقل کرده باشند و خود روات از لحاظ صفات یکجور باشند.

(از درایه ص ٤٦).

در ابدع آرد: مسلسل.

آنست که در مدح یا ذم. از صفات چیزی را بر دیگر فزونی دهند و اشیاء عدیده را بترتیب، مفضل و مفضل‌علیه قرار دهند.

مسلم‌الیه ــ (اصطلاح فقهی)

پیش‌فروش کننده و مسلم فیه متاع پیش‌فروش شده و مسلم خریدار است رجوع به بیع سلف‌و سلم شود

مسلمیات ــ (اصطلاح منطقی)

مسلمیات یا مسلمات آن مقدمـاتـی بود که چون خصم تسلیم کند بروی بکار داری خواهی حق یا مشهور یا مقبـول باش و خواهی مباش.

(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲٤).

مسدسات ـ (اصطلاح فلسفی)
و اخوان‌الصفا بکار برده‌اند واطلاق بر اموری کرده‌اند که شش، شش میباشد بدین قرار:

٦ برج مذکراند
٦ برج مؤنث‌اند
٦ برج نهاریند
٦ برج لیلی‌اند
٦ برج شمالی‌اند
٦ برج جنوبی‌اند
٦ برج مستقیم‌الطلوعند
٦ برج معوجة‌الطلوع
٦ برج فوق ارض است
٦ برج تحت ارض است
٦ حال کواکب: اوج، حضیض، شرف هبوط، رأس جوزهر، ذنب آن.

مقترنات، متقابلات، مربعات مثلثات، مسدسات، مخمسات، جهات‌ست.
(از رساله دوم نعسانیات ص ۲۰۶)

مسمط ـ (اصطلاح ادبی)
مشتق از تسمیط است و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در صنایع چنان است که شاعر دو مصراعی گوید که در وزن و قافیه متفق باشند و در آخر مصراع آخر که متفق است اصلی بیاورد که بناء شعر بر آن کرده است خواه قافیهٔ اصلی موافق با قافیهٔ مطلع باشد یا نه و این مصراعها را سمطی نهد و باندازهٔ آنها نیز اشعاری سراید و بتوضیح دیگر چند مصراع گوید که مصراع آخر بر قافیه دیگر بود و بعد شروع به بند دیگر کند با هر قافیه که خواهد لکن قافیهٔ مصراع آخر بر سیاق قافیه: مصراع آخر بند اول بود. مانند:

خیزید و خز آرید که هنگام خزانست
باد خنك از جانب خوارزم روانست
این‌برگ رزانست که‌برشاخ رزانست
گوئی بمثل پیرهن رنگ رزانست
دهقان به تعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن وباغ نه‌گل مانه نه گلنار

در ابدع آرد مسمط.

از سمط باشد که برشته کشیدن مروارید است و بیتی بود منقسم به‌چهار قسمت که در پارسی آنرا چهار پاره مینامند و در قسمت آخر قافیه است و سه قسمت دیگر مسجع. مثال:

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من
تا یکزمان زاری کنم بر ربع واطلال‌ودمن
ربع از دلم پرخون کنم خاك دمن گلگون کنم
اطلال را جیحون کنم از آب چشم خویشتن

در فارسی این وضع تغییر کرده است نام آن تبدیل شده است و موصوم به‌مسجع شده است و مسمط باشماری گفته شده است که چندین رشته باشد و هر رشته پنج یا شش مصراع یا زیادتر باشدوتمام بیك قافیه مگر مصراع آخر که قافیهٔ جداگانه دارد و هر رشته در حکم یك‌شعر است و مصراع‌های آخر همه یك قافیه دارد.

خیزید و خز آرید که هنگام خزانست
باد خنك از جانب خوارزم روانست
این‌برگ رزانست که‌برشاخ رزانست
گوئی بمثل پیرهن رنگ رزانست

دهقان به تعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن و باغ نه‌گل مانه نه گلنار

مسموعات ـ (اصطلاح فلسفی)

آنچه بوسیله قوت سامعه شنیده شود مسموعات گویند و آنها اصوات و حروف‌اند

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰۳)

رجوع شود بسمع.

شهاب‌الدین سهروردی در باب کیفیت مسموعات گوید:

تشکل هوا به مقاطع حروف بدان‌وجه که مشائیان گفته‌اند [در باب صوت] باطل است زیرا هوای متموج بدان‌سان که گفته‌اند با وجودی که سریع‌الالتیام بود شکل صوت را نتواند نگهدارد. وانگهی بر این فرض لازم آید که آن کس که هوای نزدیك بگوش وی مشوش بود اصوات را نشنود از جهت تشویشی که در تموجات هواء واختلافی‌که درآنها حاصل میشود و اعتذار باینکه صوت خود هوا را پاره کند و از جهت شدتی که دارد در آن نفوذ کرده، جریان یابد اعتذاری باطل بود زیرا هرگاه تمام هوائی که بنزدیك گوش بود مشوش و مضطرب شود قوت نفوذی برای بعضی از آن و امتیازی از بعضی دیگر باقی نخواهد ماند، و قلع و قرع بالفعل داخل در حقیقت صوت نبود زیرا صوت پس از حصول قلع و قرع و بعداز فراع از آنها نیز همچنان باقی بود دیگر آنکه صوت قابل تعریف نبود و اصولا بسائط محسوسه تعریف نمی‌شوند.

باز گوید:

و کسی که ورا حاسهٔ شنوائی‌وبینائی بود از تعریف ضوء و صوت بی‌نیاز بود و بلکه صوت امری بود بسیط که صورت آن در عقل بمانند صورت آن بود درحس نه جز آن و حقیقت آن تنها این بود که صوت است و اما کلام در سبب وعلت آن خود امری دگر بود که مثلا گفته شود علت آن قلع بود یا قرع و یا انکه هوا شرط بود یا نه و بر فرض که هواء بر سبیل حصول مقاطع در آن شرط نبود بطریق دیگری شرط بود بحث دیگری بود.

رجوع شود به‌حکمة‌الاشراق ص۲۷۳، ۲۷٤)

مسند ـ (اصطلاح ادبی)

اسم مفعول از اسناد است و در زبان و قواعد عرب نسبت فعل یاشبه فعل‌است به چیزی دیگر که مسندالیه باشد مانند «نصر زید و زید ناصر» و در حدیث عبارت از حدیث مرفوع صحابی است به سندی که ظاهر آن اتصال باشد چنانکه بگوید: قال رسول‌الله. که مرسل هم گویند.

و بعضی گفته‌اند سند آن متصل شود به معصوم و تمام رجال سند آن مذکور باشند در هر مرتبهٔ بیك اندازه بدون آنکه در مرتبهٔ قطع شود.

(از کشاف ص ۷۳ ـ درایه ص۳٦)

و مسند بکسر کسی را گویند که حدیث را باسناد نقل میکند و بفتح‌کسی که باو حدیث اسناد داده شود.

مسندالیه ـ (اصطلاح ادبی)

مسندالیه در نزد ادبا اسمی است که فعلی یا اسمی یا شبیه فعلی بدان اسناد

داده شود که مبتداء و فاعل و نایب‌فاعل باشد مانند «زید قائم ــ ضرب علی» که جملهٔ مانند «زید قائم یا علی ضرب» را مبتداء و خبر گویند و مسند و مسندالیه جمله مانند «ضرب علی» را فعل وفاعل نامند مسندالیه را احوال و عوارضی‌است که در هر مقام مقتضی امری و حالی‌است چنانکه مسندرا، وازجمله حالات مسندالیه حذف است در مقامی که قرینه باشد یا آنکه دلیل عقلی دال‌بـر افاده او است چنانکه کسی سئوال کند «کیف انت» در پاسخ‌گوئی «علیل» بجای «انا علیل» یا از جهت‌آنکه هوش و فراست سامع را آزمایش نمایند.

نکـره آرند در حـال کـه حـق آن معرفه بودن است یا برای آنکه مقصود فردی از افراد جنس است مانند «جـاء رجل من‌اقصی المدینه» و یانوعی است مانند «و علی ابصار هم غشاوة» یـا برای افاده تعظیم یـا تحقیر و تعـریف مسندالیه که اصل است نیزبرای فوائدی است ازجمله تعظیم واهانت مانند «رکب علی و هرب معاویه» ..و.

و اما ذکر آن نیز برای فوائدی است یکی آنکه اصل در مسندالیه ذکـر است دیگر آنکه قرینهٔ در کار نباشد که سامع دریابد و یا از جهت افادهٔ این معنی که سامع در نهایت غباوة و کودنی است یا از جهت زیادت توضیح و تقریـر است مانند «اولئك علی هدی مـن ربهم و اولئك هم المفلحون» یا از جهت اظهار تعظیم مانند «امیرالمؤمنین حاضر» یـا اهانت مانند «السارق الثیم حاضر» یـا تبرك بنام او مانند «النبی قال هذالقول» یا التذاذ بذکر او مانند «الحبیب حاضر» یا بسط کلام و جز آن...

و تعریف باشاره برای فوائدی است یا از برای نهایت تمیز است یا برای تعریض بکندی ذهن سامع است یا تعظیم است مانند «ذلك الکتاب» و تعریف بلام یا برای اشاره به‌معهوداست مانند «لیس الذکر کالانثی» رجوع به‌الف و لام‌تعریف شود و تعریف باضافه یکی برای اختصار است یا متضمن تعظیم وشأن مضاف‌الیـه است مانند «ابن‌فلان» یا تحقیرمانند «ولد الحجام» و تقدیم مسندالیه بر مسند از جهاتی است یکی برای آنکه ذکر مسند الیه اهم است یکی آنکه اصل در مسند الیه تقدیم است یکی برای آنکه اخبار از او متمکن‌تر شود در ذهن سامع یابرای تعجیل مسرت یا مسائت بود یابرای تطیر باشد یا برای التذاذ بود.

و مسند را نیز حالات وعوارضی‌است ازجمله ترك آن‌برای فوائدی است‌چنانکه در مسندالیه گفته شد و اما فعل بودن‌آن برای تقیید مسند است بیکی اززمانهای سه‌گانه بر کوتاهترین وجه با افاده‌تجدد و حدوث و اما تقید آن به مفعول مطلق و حال وتمیز هریك برای افادهٔخصوصیتی است از قبیل تاکید. بیان نوعیت اندازه و رفع ابهام رجوع به حال. تمیز. شرط. مفعول مطلق شود و رجوع شود به (مختصرالمعانی ص۲۹ ــ ۳۵ ــمطول ص۶۵ ــ ۹۰).

مسند و مرسل ــ (اصطلاح حدیث) توضیح حدیث مسند ومرسل این است

که:

چنانچه راوی در موقع نقل حدیث اسامی یکایك رواة را که واسطه بین او و معصوم هستند به تفصیل ذکر نموده و آنها را بمعصوم منتهی سازد، در اینصورت آن حدیث‌را **حدیث‌مسند** گویند و اگر تمام یا بعضی از واسطه‌ها راحذف نماید آنرا **حدیث مرسل** نامند.

۱ـ حدیث مسند مانند اینکه راوی بگوید: حدثنی ابوبصیرالمرادی عن محمد بن مسلم عن یزید بن معاویة العجلی عن زرارة بن اعین عن‌الصادق علیه‌السلام‌قال کذا...

۲ـ حدیث مرسل مانند اینکه راوی بگوید: روی عن الصادق (ع) کذا...

و یا اینکه بگوید: حدثنی ابوبصیر المرادی... عن الصادق علیه‌السلام قال کذا...

(اصول ارشاد ص ۲۱۵)

مسیرات کواکب ـ (اصطلاح هیوی)

و منظور مدت یکدور کوکبست و مدت مکث در هر برجی است ومنظور از دور کوکب جدا شدن آن بود ازنقطهٔ معینی از فلك‌البروج و بازگشتن بهمان نقطه،

البته بیان شده است که مدت دور کواکب متفاوت است بجزآفتاب که‌یکدور کامل آن یکسال مدت دارد و هر برجی را در سی روز طی میکند و ماه یکدور را در ۲۸ روز طی میکند و بطور دقیق ۲۸ روز و یك‌سوم.

و زحل تقریباً ۳۰ سال یکدور راتمام میکند که هر برجی را تقریباً دو سال

و مشتری یکدور را در ۱۲ سال

و مریخ در یك سال و دو ماه و نیم

و بقیه سیارات تقریباً هر دوری رادر یك سال

و لکن زهره برجی را در ۲۷ روز تمام میکند و عطارد در شانزده روز و کواکب ثابته هر دوری را تقریباً در ۲٤ هزار سال.

(از بیست‌باب ملامظفر)

مشاؤن ـ (اصطلاح فلسفی)

پیروان‌حکمت‌مشاء راگویند: توصل‌ونیل‌به مطالب و مسائل عقلی و نظری یا از راه فکر است طریقهٔ متکلمان و مشائیان‌است و یا بطریق ریاضت و آن طریقهٔ صوفیان و اشراقیان است

(دستورالعلماء ج۳ ص ۳٦۵).

مشارق ثلث ـ (اصطلاح هیئت)

عبارت‌انداز مشرق اعتدال و مشرق صیف و مشرق شتاء و مقابل آن مغارب ثلث است.

(شفا ج۱ ص ۲٦۹)

مشارق الفتح ـ (اصطلاح عرفانی)

و عبارت از تجلیات اسمائیه است و مفاتیح اسرار غیب است. رجوع‌بفرهنك مصطلحات عرفا شود.

مشارقه ـ حکمت مشارقه حکمت اشراق فارسیان است که مبتنی بر ذوق و کشف است نه بحث و بافت

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۹۸)

رجوع به حکمت ذوقی وتأله شود.

مشارق شمس حقیقت ـ (اصطلاح عرفانی)

مشارق شمس حقیقت عبارت‌ازتجلیات

ذات است قبل از فنای تام درعین احدیت جمع

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷).

*

صبحدم روشن نماید در نظر
گر چه باشد همچنان ازشب اثر
چون شود روز و بر آید آفتاب
محو گردد ظلمت شب سر بسر

*

مشاکلت ـ (اصطلاح ادبی)

نزد اهل نظر عبارت از اتحاد درشکل است و مرادف با تشاکل است و نزداهل بدیع از محسنات معنویه است و آن ذکر شیء باشد بلفظی غیر از لفظ مخصوص او مانند «تعلم ما فی نفسی و لا اعلم‌ما فی نفسك» و «مکر واو مکرواالله» زیرا اطلاق نفس و مکر درجانب باری ازجهت مشاکلت «مامعه» است

(از کشاف ص ۸۶۳).

درابدع آرد: تبدیل‌کلمه‌است‌بمجاور، لفظی یا تقدیری مثال از قرآن «فجزاء سیئة سیئة بمثلها» و تعلم ما فی نفسی و لااعلم ما فی‌نفسك»

مثال پارسی

یار از لاغری خویش خجل‌گشت‌ومرا
گفت مسکین تن من گوشت نگیردهموار
گفتم ای یار مرا از تو نمی‌باید خورده
خوردن من ز تو بوس است‌و کنارودیدار

مشاهده ـ (اصطلاح عرفانی)

مشاهده عبارت از حضور حق است و مشاهده از کسی درست آید که بوجود مشهود قائم بود نه بخود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد مشاهدهٔ او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند، آسمان چون‌صاف گردد آفتاب شهود تابش کند.

بعضی گویند مشاهده دیدن اشیاء است بدلائل‌توحید، صاحب‌مکاشف بعلمش نزدیك شود و صاحب مشاهدت رامعرفتش محو کند.

در منازل است که «المشاهدة سقوط الحجاب بتاً».

مشاهده فوق مکاشفه‌است‌زیرامشاهده عین مقام جمع است و سالك باید یقین کند که مشاهدهٔ حقیقت برای او ممکن بود و پیوسته مراقب باشد و بداند که چه وقت مشاهده حاصل میشود.

(شرح منازل ص ۱۹۳ ص رساله قشیریه ص ۴۰ ـ کشف‌المحجوب ص ۴۸۸).

و گفته‌اند که «المراقبة علم الیقین و المشاهدة عین‌الیقین»

(شرح کلمات بابا ص ۱۴۹).

در شرح کلمات باباطاهر است که: کسی که پیش از فانی شدن وجود خودرا مشاهده کند زندیق شود بحسب حال و کسی که بعداز فانی شدن وجود خود را ملاحظه کند متحقق خواهد شد بحقایق که‌بعداز فانی‌شدن، موجود بوجود «الله» خواهد بود و منظور ازمشاهده،مشاهده‌ای است که از شاهد هیچ اثر نماندوجودی برای بنده نماند. که تا مادام که بنده‌از خودی خود محو نشده باشد و چیزی‌باقی باشد، مشاهدهٔ تامه نخواهد بود، ودرمقام مشاهده باید شاهد متوجه خود نشود

(شرح کلمات باباطاهر ص ۱۴۹ و

رجوع شود به مصباح‌الهدایه ص ۱۰۰).

رودباری گوید: «المشاهدات للقلوب والمکاشفات للاسرار، والمعاینات‌للبصائر و المراعات للابصار»

نهرجوری گوید «مشاهدة الارواح تحقیق ومشاهدة القوب‌تشریف» وگفته‌اند «المشاهدة اطلاع القلوب بصفاءالیقین»
(طبقات ص ۴۶۵، ۳۸۰، ۳۵۸)

قیصری گوید مشاهدهٔ امور گاهی‌در خواب است و گاه در بیداری و آنچه در بیداری مشاهده شود یا امور حقیقیه‌باشد در نفس الامر و یا امور خیالیه صرفه شیطانیه و از این جهت است که سالك را مرشدی لازم است که او راز مهلکات نجات دهد.
(قیصری ص ۲۲، ۳۱)

خواجه عبدالله گوید: مشاهده نهال حقایق یقین است، بیرون از تعلم‌وتلقین است.

مشاهده دورست از خیال و ظنون،هم باسرارست و هم بعیون.

آنکه بسراست چشم ازو محجوبست و آنکه بچشم است چشم در وی مغلوب.

طلوع این خورشید از یك شرقست اما در اهل مشاهدت فرقست.

مشاهدهٔ یکی در حال مشاهدهٔ خلق است و یکی در مشاهدهٔ حقیقت غرق‌است.

آنرا که ننمودند در آن چه بود که دید و آنرا که نمودند در آن نمود نرسید.

کسی که از پروانه خبرنجوید پروانه از حال حرقت سمر نگوید.

هر که آن جمال دید از آن پس ازدل و جان و مال ببریه.

نثار جمال دوست جز جان نباشد و دوست بجان گران نباشد.

(رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۵ و رجوع‌شود به لمع ص ۳۳۱).

*

ایدل زطریق عقل پا بیرون نه
آنگاه قدم بر قدم مجنون نه

بعضی از ترکیبات: معدن مشاهدت، دریای مشاهدت، لذت مشاهدت، مشاهدهٔ انوار، محو مشاهدت، سلطان مشاهدت.

مشبهات ـ (اصطلاح منطقی) اما مشبهات مقدماتی بوند که بحیله چنین نمایند که ایشان حق‌اند یا مشهورند یا مقبول یا مسلم یا آنکه بایشان ماند وبه حقیقت که ایشان نبوند.

(از دانشنامه بخش منطق ص ۱۲۵).

شهاب‌الدین سهروردی گوید:

مشبهات ـ مشبهات عبارت ازقضایائی است که عقل از جهت مشابهتی که با اموری دیگر دارند به آنها حکم میکند و این قضایا تزویر کنند و بسبب تزویری که آنهاراست انسان را بامری رایج و واجب‌القبول باشتباه اندازد و خود را مشابه و شبیه آن نمایند و ما درباب مغالطه آنچه لازم است در این باب‌بیاوریم، و بطور کلی باید گفت که در برهانهای علمی بجز قضایای یقینی بکار برده نشود خواه فطری باشند و خواه در قیاس‌درست و صحیحی باشد که آن مبتنی بر امور فطریه بود، در هر حال باید مفید یقین باشد.

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق

ص ۱۲۵)

مشبهه – (اصطلاح عرفانی) مشبهه طایفه را گویند که قائل شده‌اند که حق مانند جسمی است و در جهت فوق است و مماس عرش است و بعضی گفته‌اند محاذی عرش است نه مماس

(از شرح گلشن ص ۷۹ مقدمه)

مشتاق – (اصطلاح عرفانی) نهایت عشق و شیفتگی است.

دلها اسیر پیغام او، موحد افتاده در دام او، مشتاق، مست مهرازجام او امید عامیان و مفلسان بدو، درویشان را شادی ببقای جلال او.

•

اندر دل من بدین عیانی که تویی
وزدیدهٔ من بدین نهانی که تویی
وصاف، ترا وصف، ندانـد کردن
تو خودبه‌صفات‌خود چنانی‌که‌توئی

الهی، یك چند بیاد تو نازیدم، آخر خود را در رستخیز گزیدم، چو ن‌توکیست که‌این‌کار راسزیدم؟ اینهم بسرکه‌صحبت تو ارزیدم.

الهی، نه جز از یاد تو دلست، نه جز از یافت تو جان، پس بی دل و بی جان، زندگی چون توان؟

الهی، جدا ماندم از جهانیان، بدانکه چشم از تو تهی و تو مرا عیان، ای دوست دل و زنده‌گانی جان، نادریافته، و نادیده عیان، یاد تو میان دل و زبانست و مهر تو میان سر و جانست، یافت تو روزی است که خود برآید ناگاهان

(از عده ج ۱ ص ۳۴۱)

مشتبه مقلوب – (اصطلاح اهل‌درایه) و سندی است که در اثر تشابه در اسم و نسب در ذهن شنونده اشتباهی شـود از لحاظ تشابه لفظی نه خطی

(از درایه ص ۵۱)

و بالجملـه سندی است کـــه در آن اشتباه واقع شده باشد در ذهن نه در خط و این معنی در چند راوی حاصل شود که متشابه در نام یا متشابه درنسبت باشند.

و کلمهٔ مشتبه در فقه امری است که حلیت و حرمت آن معلوم نباشد بواسطهٔ تنازع و تعارض ادله که برخی حرمت را تقویت کند و بعضی حلیت را

(از کشاف ص ۸۷۰).

و مشبهه فرقهٔ بزرگی از فرق اسلامی اند که خدایرا به مخلوقات تشبیه کنند

(از کشاف ص ۸۸۵).

مشترك – (اصطلاح حدیث و اصول و ادب) درحدیث مشترك حدیثی است‌که‌یکی یا چند تن از روات آن مشترك باشند بین ثقه و غیر ثقه ازجهت تشابه اسمی

(از درایه ص ۵۱)

در اصطلاح اهل ادب رجوع باشتراك شود.

از لحاظ اصولی در کتاب اصول رشاد آمده است:

مشترك: مشتـــرك بـــر دو قسم است **معنوی و لفظی**.

۱– **مشترك معنوی** : مشترك معنوی لفظ واحدی را گویند که در مقابل معنی واحدی وضع شده لکن آن معنی دارای افراد و مصادیق کثیره باشد ماننـدلفظ انسان‌که باعتباری کلی و باعتباری دیگر مشترك بین افراد و مصادیق معنی خود

میباشد.

۲ـ **مشترك لفظی** : هرگاه لفظ واحد و معنی متعـدد باشد یعنی یك لفظ در مقابل چند معنی (با وضع‌های جدا و جدا) وضع شده باشد در این صورت آن لفظ را مشترك نامند مانند لفظ عین‌که یکبار در مقابل طلا و بار دیگر در مقابل نقره و سپس در مقابل جاریه و آنگـاه در مقابل چشم و هکذا در مقابل چشمه و غیره وضع شده است.

بعقیده بعضی ازمحققین لفظ‌مشترك گرچه در ظاهر دارای معانی متعـدده و مختلفه میباشد ولی در واقع و نفس‌الامر کلمه‌ایست که فقط در مقابل یك مفهوم کلی که قـدر جامـع بین کلیهٔ معانـی مصطلحه بوده و یکایك آنها را در بـر میگیرد وضع گردیده است نه در مقابل فرد فرد آنها ـ مثلا کلمهٔ عین که از امثلهٔ متداوله لفظ مشترك است فی‌الواقع بمعنی آن مفهومی است که در میان‌امثال و مشابهین خود متعین و شاخص باشد و چون طلا و نقره و جاریـه و چشمه و چشم و غیر آنها هریك از جهتی دارای شاخصیت و تعین میباشند لذا از افراد و مصادیق مفهوم مزبور هستند و کلمه عین در آنها استعمال میگردد.

بنابراین عقیده لفظ مشترك بمعنی واقعی کلمه اساساً وجود ندارد بلکه آن دسته از الفاظی که بنام الفاظ مشترکـه نامیده میشوند در حقیقت الفاظ کلـی هستند که ابتداء در مقابل یك قدرجامع و مفهوم مشترکی وضع شده و بعد به مناسبت وجود آن وجه مشترك در یکایك مصادیق خود استعمال شده‌اند و بعبارة دیگر دلالت آنها برمعانی مزبوره باعتبار اشتراك معنوی است نه لفظی.

بهرحال لفظ مشترك میتواند متناوباً و با استعمال‌های جدا و جدا بجمیع‌معانی خود دلالت‌کند زیرا بطوریکه اشاره‌کردیم لفظ مزبور از طرف واضع درمقابل فرد فرد معانی مزبوره (با وضع‌های جدا و جدا) وضع گردیده است لذا در هـر موردی‌که استعمال شود بالطبیعه بیکی از آن معانی که منظور متکلم میباشد بـا دلالت حقیقیه دلالت خواهد کرد ولـی آیا با استعمال واحد هم میتواند بـر زیادتر از یك معنی دلالت کند؟ در این باره بین اهل تحقیق اختلاف میباشد ـ جمعی بر آنند که لفظ مشترك هرگـز نمیتواند در آن واحد بر زیادتر از یك معنی دلالت کند خواه مفردا استعمال شود خواه بحالت تثنیه و جمع همچنین خواه نفیاً تلفظ شود خواه اثباتاً ـ ولی‌جمعی دیگر دلالت آنرا بر زیادتر از یك معنی مطلقاً و در همه حالات جائز شمرده‌اند ـ عدهٔ دیگری قائل بتفصیل شده و دلالت آن را در مورد نفی ممکن و در مورد اثبات ممتنع دانسته‌اند ـ همینطور دسته دیگری دلالت آنرا در تثنیه وجمع تجویز و در مفرد منع کرده‌اند.

(اصول رشاد ص ۱۱ ـ ۱۲)

مشترکات ـ (اصطلاح فقهی) ودر اسلام از نظر احکام و قوانین فقهی‌برخی از امور میان تمام مردم مشترك است و قابل تملك برای فرد واحدی نیست و آنها عبارتند از آب‌ها، معادن، منافع

مساجد ومشاهد متبرکه، مدارس، رباطات و طرق، نشیمن‌گاه بازارهای عمومی و جز آنهاکه هر فردی‌که تصرف کند اولی است بآن مادام که رفع حاجت آن شود (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱٤).

۲ فمنهاالمسجد فمن سبق الی مکان منه فهو اولی فلو فارق بطل حقه الاان یکون رحله باقیاً و منهاالمدرسة والرباط فمن سکن بیتاً منهما ممن له السکنی فهو احق به وان تطاولت المدة الامع مخالفة شرط‌الواقف وله ان یمنع من‌یشار که اذا کان‌المسکن معداً لواحد ولوفارق لغیر عذر بطل حقه ومنهاالطرق وفائدتها فی‌الاصل‌الاستطراق والناس فیهاشرع... و منها المیاه المباحة کمیاه العیون... فمن سبق الی اغتراف شئی منها فهواولی به و یملکه مع نیة التملك ومن اجری‌منها نهر ملك‌الماء و من اجری عیناً فکذلك... و من حفربئراً ملك الماء بوصوله الیه ولو قصد الانتفاع والمفارقة فهو اولی به مادام نازلا علیه ومنهاالمعادن.. فالظاهر لا تملك بالاحیاء فلا یجوزان یقطعها السلطان العادل و من سبق الیهافله اخذ حاجته فان توافیا علیها و امکن القسمة وجب قسمة الحاصل و اقرع بینهما والباطنة یملك ببلوغ نیلها.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱۷).

مشترك لفظی – (اصطلاح اصولی) لفظی که برای معانی متعدد باشدمشترك گویند: و آن یا مشترك لفظی است که دو معنی فقط در لفظ مشترك باشد چنانکه لفظ عین بر چشم و چشمه و غیره ویا معنوی است چنانکه انسان که هم درلفظ مشترك‌اند وهم افراد آن‌درمعنی انسانیت مشترك‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۲٦٥ و تفسیر ص ۱۰۰۲). رجوع به مشترك شود.

مشتق – (اصطلاح ادبی) یعنی جدا شده و اشتقاق یافته و کلمهٔایست که دلالت بر حدث کند مانند اسم فاعل و مفعول و صفت تفضیل و صفت مشبهه و جز آنها و یکی از مباحث اصول این است که اینگونه مشتقات که دال بر حدث‌اند حقیقت در ماتلبس بالمبدأ اند در حال یا گذشته یا آینده یا فیما یعمه و در آنکه فیما یتلبس به در استقبال مجاز است حرفی نیست و باید دانست که مراد بمشتق دراصول مشتقات به‌معنی نحوی نیست بلکه مشتقاتی است که بر ذوات جاری میشوند یعنی مفاهیم آنها متزع از ذات باشد بملاحظهٔ اتصات آنها به مبدأ اشتقاق برخلاف آنکه برخی گمان کرده‌اند که افعال و مصادر خارج است.

اصولا بحث است که آیا مشتق‌مرکب از ذات و صفت و نسبت است یا مرکب از نسبت و مشتق منه میباشد و بالجمله امری است مرکب یا بسیط و در هر حال ثمره بحث در آنکه آیا مشتق حقیقت در متلبس فی‌الحال یا گذشته یا آینده است.

در مواردی چند ظاهر میشود مثلا اگر گفته شود زهاد را اکرام کنید اگر مشتق حقیقت در متلبس در گذشته باشد زهادیکه در گذشته زاهد بوده‌اند واکنون نمیاشند میتوان اکرام کرد و اگر فی ما یتلبس فی‌الحال باشد باید آنان که

اکنون زاهداند اکرام کرد و اگر اعم باشد اعم.

(از کشاف ص ۸٤٦ ـ قوانین ص ۷۵ ـ کفایه ج ۱ ص ۵۷).

و بالجمله اصولیان گویند: مشتق مانند اسم فاعل و مفعول و صفت مشبهه آیا حقیقت است در امری که متلبس به مبدأ اشتقاق است یا تنها اطلاق شود بر امریکه در حال تکلم متلبس بمبدأ باشد یا اعم است از حال و گذشته و آینده و مثلا عالم بکسی گویند که در حال تکلم و اطلاق لفظ عالم دارای علم باشد یا اگر کسی فرضاً عالم بود و بواسطهٔ حوادثی فراموشی آورد نیز عالم گویند و یا اگر استعداد عالم شدن را داشته باشد و گرچه درحال تکلم هم عالم نباشد عالم گویند محققان اصولیان گویندمشتق حقیقت است در متلبس عندالاشتقاق ودر گذشت و حال یعنی کسی که متصف‌بدان صفت باشد قبل از تکلم و اطلاق ودرحال آن مثلا عالم بکسی گویند که دارای علم باشد و زاهد بکسی گویند که به صفت زهد آراسته باشد و بدیهی است که اگر تاکنون متصف به زهد و علم نشده باشد نتوان عالم و زاهد گفت مگر بمجاز و باعتبار آینده و بدیهی است‌که نتوان به جسمی که قبلا سفید بوده است و اکنون سیاه شده است اطلاق سفیدبودن کرد پس درنتیجه مشتقات اطلاق برامری شوند که متلبس بمبدأ باشد وخصوصیت قید گذشته و حال امری است خارج از بحث نهایت آنکه برخی از مشتقات از قبیل حال و برای حال‌اند مانند «ضارب و مضروب» وبرخی ملکه‌اند ویا حرفه‌اند مانند «خیاطة و نجاری و بنائی» و جز آنها و «سخاوت و شجاعت» و گاه محتمل الوجهین‌اند مانند «قاری کاتب. معلم.» و با این لحاظ تلبس و عدم تلبس درهر موردی متفاوت است. و آنچه مضر است در تلبس به ملکه همان زوال آن‌ملکه است بسبب حصول نسیان و در صناعت اعراض است در مدت زیادی بدون قصد رجوع اما اعراض با قصد رجوع مضر نیست و متلبس شناخته میشود. و در احوال نیز تلبس متفاوت است اما در مصادر سیاله کافی است اشتغال بجزئی از اجزاء آن اما در صفات ظاهره و باطنه آنچه معتبر است بقاء آن صفات است.

(رجوع شود به قوانین ج ۱ ص ۷٤ ـ ۸۰).

مشتهات ـ (اصطلاح فقهی) نزد فقهاء زنی باشد که مردان در او زیاد رغبت کنند و آن دختر نه ساله است.

(از کشاف ص ۸٦۷)

مشخصات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عوارض مشخصه است

(رسائل صدرا ص ۳۵)

مشرق‌ازل ـ (اصطلاح‌ذوقی) آفتابی است ای جوانمرد که آن را آفتاب عنایت گویند، از مشرق ازل برآید، بر هرسینهٔ که تابد در سعادت و کرامت برو گشاید، سر او معدن راز پادشاه گردد، بهر حالی که بود و بهر کویی که رود، مقصدش درگاه «الله» بود، دست تصرفش ازکونین کوتاه بود، پای عشقش همیشه در راه

بود، پریشانیش نشان اقبال بود، دردیدهٔ یقینش نور اعتبار افعال ذوالجلال بود، بر سرش تاج وقار بود، در برش حله افتقار بود، برظاهرش کسوت عبودیت،، درباطنش نظر ربوبیت، این است وصف پیغمبران و رسولان، که خیار خلق‌اند و صفوت بشرند، اعلام اسلامند، و امام جهان، بر سر کون شریعت داعیانند، بر لب چشمهٔ حقیقت ساقیانند.

بس نماند که آنچه خبر است عیان شود، خورشید وصال از مشرق یافت تابان شود، آب مشاهدت در جوی ملاطفت روان شود، قصهٔ آب و گل نهان شود، دوست ازلی عیان شود، تا دید و دل و جان هرسه بدو نگران شود

(از عده ج ۷ ص ۳۸).

مشرق ــ (اصطلاح هیوی)

چون آفتاب بر آغاز حمل شود ویا بر آغاز میزان طلوع و غروب آن بردو نقطهٔ متقابل از افق بود که اندر نیمه شمالی کره بود جون در هرحال مایل به شمال بود خلاصه آنکه طلوع و غروب آفتاب در این دو فصل بر دو نقطهٔ بود موازی خط اعتدال و مرتب از آن فاصله گیرد تا به برج سرطان رسد در این وقت طلوع آن را مشرق الصیف خوانند و غروبش را مغرب الصیف وآفتاب همچنان میل به جنوب کند و طلوع و غروب آن بر دو نقطهٔ بود در نیمهٔ جنوبی تا بسر حدی رسد که برآمدن آن مشرق الشتاء و غروب آن مغرب الشتاء بود.

مشرق‌الشتا
مشرق الصیف

(اصطلاحات هیوی) رجوع به‌مشرق.

مشرق اعتدال ــ (اصطلاح هیوی و نجومی) دایره افق با معدل النهار دردو نقطهٔ متقابل قطع میکند یکی را نقطه مشرق و مشرق اعتدال و دیگری رانقطهٔ مغرب و مغرب اعتدال گویند و خطی را که میان این دو نقطه پیوندد بر سطح زمین خط مشرق و مغرب و خط اعتدال نامند و قوسی را که میان مرکز ستاره با جزوی از فلك‌البروج و میان نقطهٔ مشرق‌افتد ازطرف‌نزدیك‌تر «سعهٔ مشرق» و نظیر آنرا نسبت به نقطهٔ مغرب سعهٔ مغرب گویند. و دایره‌های موازی افق‌را آنچه بر بالا باشد مقنطرات ارتفاع و آنچه در زیر بود مقنطرات انحطاط خوانند.

مشرق‌الضمائر ــ (اصطلاح عرفانی) کسی را گویند که خدای متعال او را مطلع کند بر ضمائر مردم باسمه الباطن و به تشریف تجلی اسم الباطن مشرف بر بواطن گردانیده باشد.

(اصطلاحات خطی ص ۸۵٤)

مشرك ــ (کلامی) کسی که برای خداوند واحد انباز قائل شود. بت‌پرست، آنکه غیر از خداوند واحد کسی و یا چیزی دیگر را در وجود مؤثر داند رجوع به شرك شود.
شود.

مشروطهٔ خاصه ــ (اصطلاح منطقی) مشروطهٔ خاصه عبارت از قضیهٔ مشروطهٔ عامه مقید بلادوام ذاتی است و قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع ویا سلب آن از

موضوع بشرط اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی باشد اعم از آنکه وصف جزء موضوع بود یا ظرف ضرورت باشد مثال «کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً لا دائماً».

مشروطه دائمه ــ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری و بحسب ذات دائمی باشد که متحمل ضرورت و لاضرورت بود.

(اساس الاقتباس ص ١٤٦).

مشروطه‌دائمه لاضروریه ــ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بودوبحسب ذات دائم لاضروری

(اساس‌الاقتباس ص ١٤٦)

مشروطه‌ضروریه ــ (اصطلاح‌منطقی) قضیه‌ایست که هم بحسب وصف و هم بحسب ذات ضروری بود.

(اساس‌الاقتباس ص ١٤٦).

مشروطه عامه ــ (اصطلاح منطقی) مشروطهٔ عامه عبارت از قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از او بود بشرط‌آنکه موضوع متصف بوصف موضوع بود یعنی وصف را دخالتی در تحقق آن ضرورت باشد مثال « کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً»

(دستور ج ٣ ص ٢٦٣).

مشروطه لا دائمه ــ (اصطلاح‌منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بود و بحسب ذات لا دائم

(اساس‌الاقتباس ص ١٤٦).

مشروطه لاضروریه ــ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بود و بحسب ذات لاضروری

مشعل ــ (اصطلاح عرفانی) آتش‌افروز، محل آتش، آتش‌دان، بفتح میم و کسر آن آمده است نوعی از چراغهای بزرگ و روشن را مشعل گویند کنایت از نور و روشنائی است، کنایت ازحریت و آزادی است.

مشفق ــ (اصطلاح ذوقی) مهربان، با شفقت رجوع به شفقت شود.

مولانا گوید :

مرغ جانها را چنان یکدل کند
کز صفاشان بیغش و بی‌غل کند
مشفقان گردند همچون والده
مسلمون را گفت نفس واحده

*

منقطع از خلق نی از بدخوئی
منفرد از مرد وزن نی از دوئی
مشفقی بر خلق و نافع همچو آب
خوش شفیعی ودعایش مستجاب

مشکك ــ (اصطلاح منطقی) مشکك عبارت از کلی است که حصول و صدق آن دربعضی افراد بتشکیك باشدواختلاف در بعضی افراد با قدمیت و اولویت و غیره باشد.

(دستور ج ٣ ص ٢٦٧). رجوع شود به تشکیك.

مشکوة ــ (اصطلاح ذوقی) مراد نفس است در مرتبهٔ بالملکه و گفته شده است در مرتبهٔ عقل بالمستفاد.

عطار گوید:

ای چراغ خلد از این‌مشکوة مظلم‌کن‌کنار
تاشوی «نورعلی‌نور» که «لم تمسسه نار»

میل برکش چشم بدرا و سوی روحانیان
پای کوبان دستهٔگل‌بر، برین نیلی حصار
قدسیان دربند آن تاکی برآیی زین نهاد
تو هنوز اندر نهاد خویش آخرشرم‌دار

بعضی در انوار افتادند، مشکات و مصباح نبوت شدند و بعضی در اسرار قدم افتادند تا سینه‌شان ینابیع علوم مجهول آمد.

(از شطحیات ص ۲۱)

«وهو معکم اینما کنتم» و اسامی و افعال هردو با یکدیگرند «و ما رمیت اذرمیت ولکن الله رمی»

(رجوع شود به انسان کامل ص۲۸)

مشگل ـ (اصطلاح اهل حدیث) روایتی است مشتمل بر الفاظ مشگل که معانی آنها را اشخاص متبحر در ادبیات دریابند

(از درایه ص ۵۷).

مشوق اول ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مشوق اول ذات حق تعالی است.

(شفا ج ۲ ص ۲ ، ۷).

مشهودبه ـ (اصطلاح فقهی) مشهود به ـ و علیه وله از اصطلاحاتی است که در بحث شهادت آید رجوع به شهادت شود.

مشهور ـ (اصطلاح اهل حدیث) و حدیث مشهور آن باشد که شایع باشد بآنکه جماعتی از اهل حدیث روایت‌کرده باشند.

(از درایه ص ٤۰) .

مشهورات ـ (اصطلاح منطقی) مشهورات بظاهر آن مقدمات بوند که باول شنیدن چنین وهم افتد که ایشان مشهورند و چون بحقیقت بنگری نه مشهور بوند

(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲۵) .

و بالاخره قضایائی بوند که تمام مردم بدان اعتراف کرده باشند از راه عادات و متضمن بودن مصالح آنها و غیره

(از دستور ج ۳ ص ۲٦٦ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۳٤۷ و رجوع شود به متواترات) .

مشورت ـ (اصطلاح اخلاقی) تبادل فکر، تبادل نظر، شور.

مأخوذ از قرآن مجید که فرمودند: وشاورهم فی‌الامر.

در حدیث است که مؤمنان باید در کارهای خود با خردمندان معتمد شور و مشورت نمایند.

مولانا گوید:

ای که با شیری تو درپیچیدهٔ
بازگو رائی که اندیشیدهٔ
مشورت ادراك وهشیاری دهد
عقلها مر عقل را یاری دهد.
گفت پیغمبر بکن ای رأی زن
مشورت کالمستشار مؤتمن
قول پیغمبر بجان باید شنود
بازگو تا چیست مقصود تو زود
گفت هر رازی نشاید باز گفت
جفت‌طاق آید گهی‌که طاق‌جفت

مشیت ـ (اصطلاح فلسفی) مشیت عبارت از تجلی ذاتی و عنایت سابقهٔ حق بر ایجاد معدوم و اعدام موجود است و آن اعم از اراده است زیرا اراده عبارت از تجلی ذات است برای ایجاد معدوم

(از دستور ج ۳ ص ۲٦۷).

مشیخه - (اصطلاح اهل حدیث)

در درایه مشیخه‌عدهٔ ازشیوخ‌راگویند که صاحب کتاب بوده و از آنها احادیثی نقل شده باشد یا فقیهی است که اسانید او مستندبروات باشد که از آنها روایت کند

(از درایه ص ۱۵۷).

مصادره - نزد اهل معقول اطلاق بر نوعی از خطاء در برهان شود رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود.

مشیمهٔ کون - (اصطلاح ذوقی)

جهان ظاهر و عالم فساد و تباهی.

خواجه آ، اگر ازین کهن سرای باز در مشیمهٔکون شوی، براه عدم بدروازهٔ قدم‌رسی، دایهٔ ازل تراتربیت‌کند، باغذیهٔ «الست» بی‌اجرام عناصر همزاد فعل‌شوی، آنگه چون باز آیی، در مربع چهار سوی عالم شخص را یکی کنی، آنگه از نقش کرسی و مرقوم عرش «و علم آدم‌الاسماء کلها، برخوانی، بجان آدم همرنگ آدم شوی، در جسم آدم گهی در، گهی‌سنگ، گهی فعل، گهی کوه، گهی جان، گهی‌تن شوی.

(شطحیات ص ۷۰)

مصادرات - (اصطلاح منطقی)

مصادره عبارت از مبادی تصدیقی خاصی است که «بینة الثبوت» باشدبنفسه و متعلم از معلم باشك و عناد و انکار میگیرد و وجه نامگذاری آن مبادی به مصادرات از آن جهت است که منشأ صدور و اثبات مسائل است.

و مصادره بمطلوب عبارتاز قرار دادن مدعی است عین دلیل یعنی دلیل را مدعی قرار دادن «کون المدعی عین‌الدلیل ای کون‌الدلیل عین‌الدعوی اوکون‌الدعوی جزءالدلیل او عین مایتوقف علیه‌الدلیل او عین مایتوقف علیه مقدمة الدلیل او جزء مایتوقف علیه مقدمةالدلیل.»

(کشاف ص ۳٤۸ و رجوع شود به اساس الاقتباس ص ٤۲۷ و ۳۹۵ و ۳۲٦).

مصادره‌برمطلوب - (اصطلاح‌منطقی)

رجوع به مصادرات شود.

مصارف نقل - (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

قاعده مطردی راجع باین که مصارف نقل و تحویل بعهده کدامیك ازمتبایعین است وجود ندارد. و در هر جائی تابع ترتیب جاری و متداول در آن‌محل خواهد بود. و اگر ترتیب خاصی در آنجا وجود نداشته باشد ممکن است هر مصرفی که متعلق به مبیع است آنرا بعهده بایع‌قرار داد و هر آنچه تعلق به ثمن دارد بعهده مشتری.. و یا آنکه امر را دائر مدار مصلحت و منفعت قرار داد اگر مصارف لازمه برای نقل و تحویل بمصلحت بایع است بعهده او باشد واگر بصرفه مشتری است باو تحمیل شود.

(کلیات حقوقی ص ۹۵).

مصالح عمومی - (اصطلاح فقهی) است.

در کلیات حقوقی آمده است:

تصرف در امور عامه بهر عنوان‌باشد منوط برعایت مصلحت عمومی است و برای حاکم یا متصدی امور ولایت

برحسب ولایت عمومی سلطه‌ایست بر افراد لکن در دائره محدودی که مرجع آن برعایت شئون مصالح عمومی است.

و ولایت خاصه مثل ولایت شخص بر مال و عیال و اولاد و سایر شئونیکه اختصاص باو دارد اقوی است از ولایت عامه مثل ولایت حاکم.

بنابراین با وجود ولی خاص برای صغیر حاکم نمیتواند دخالت در امر او بنماید. و همچنین متولی خاص در وقف مقدم است بر کسانیکه بعنوان ولایت‌عامه مداخله در امور وقف مینماید.

(کلیات حقوقی ص۱۱)

مصالح‌عمومی مقدم برمنافع‌خصوصی است. بنابراین، قاعدهٔ‌تسلیط محدود است بجائیکه مزاحم با حقوق عمومی نباشد.

نظر غربیها مبنی بر اهتمام در حفظ این اصل است و درست فهمیده‌اند که منافع شخصی هر فردی جز در ضمن منافع عمومی تأمین نخواهد شد. تا هموطنان ما چه وقت بخود آمده و ازاین اشتباه که موجبات پریشانی همگی را فراهم آورده خود را رهانیده وخلاصی یابند. ألم یأن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم ألا بذکرالله تطمئن القلوب.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۷، ۲۰۸)

مصالح مرسله ـ (اصطلاح اصولی)

مصالح مرسله اموری میباشند که بحکم عقل و وجدان در آنها مصالح دین یا دنیا است مانند حفظ دین، نفس، عقل، مال و نسل.

غزالی گوید اموریکه قلباً دریابیم که مفید بدین و دنیا است و از طرف شرع دلیلی برخلاف آنها نباشد باید قبول‌کرد و از مصالح مرسله است.

(از کشاف ص ۹۰۳ ـ موافقات ج۲ ص ۲۲ ـ قوانین ص ۹۲).

و دیگر مصالح اطلاق میشوند بر ضروریات مانند نفقهٔ انسان بر نفس خود وحاجیات مانند نفقه‌زوجه واقارب.

مصاهره ـ (اصطلاح فقهی)

در اصطلاح فقها رابطه وعلاقه‌ایست که میان زن و شوی و اقرباء یکدیگر ایجاد میشود که موجب حرمت نکاح عدهٔ میشود مثلا زن هر یك از پدر و پسر بر دیگری حرام میشود و مادر زن و یا دختر زنیکه موطوئه باشند به شخص حرام میشوند.

(از شرح لمعه ج۲ ص ٦٧).

مصباح ـ (اصطلاح ذوقی)

مراد از مصباح نفس ناطقهٔ انسانی است. این مصباح‌را قوی وصافی‌می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون تا ظاهر گردد هرچند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر می‌شود علم و حکمت که در ذات او مکنون‌است ظاهرتر می‌گردد. ممکن است منظور از مصباح کالبد انسان باشد.

(از انسان کامل ص ٢٦).

مصحف ـ (اصطلاح‌کلامی‌وتفسیری)

نام قرآن است و بفتح و تشدید «صاد» و روایتی که در متن و یا سند آن تغییر لفظی داده شده باشد از جهت مشابهتی که میان آن و لفظ دیگر هست مثل تبدیل «برید به یزید».

(از درایه ٤٢)

و مانند ازت‌سرالناس که بشود شر الناس. که مصحف سرالناس است و یاد آمدن که مصحف باد آمدن باشد.

و اگر معنی بکلی تغییر کند تحریف باشد

مرا بوسه جانا بـه تصحیف ده
که درویش را توشه از بوسه به

(از بدیع فروغی ص ۸٦)

مصدر - (اصطلاح ادبی)

مصدر ظرف است از صدور و اسمی است که دلالت بر حدث به تنها کند و افعال و اسماء فاعل و مفعول و صفات مشبهه از آن مشتق شوند و در زبان‌عرب مصدر عمل فعل خود را کند. اگر فعل او لازم باشد مصدر فاعل تنها گیرد و اگر متعدی مفعول هم گیرد البته این عمل در صورت اضافه زیادتر خواهد بود ودر صورت قطع از اضافه مطابق قیاس است و در صورتی کـه بـا الف و لام «ال» استعمال شود عمل او کمتر خواهد بود مانند «اعجبنی ضرب زیـد عمرواً» و «لولادفع‌الله‌الناس»

و هرگاه مفعول مصدر مجرور باشد تابع آنرا میتوان مجرور خواند نظربلفظ متبوع و میتوان مرفوع خواند اگرمتبوع فاعل باشد و منصوب اگر مفعول باشد مانند «عجبت من ضرب زید الظریف و الظریف»

(از سیوطی ص ۱٤۲ المهدایه ۱۹۹ـ کشاف ص ۹۰٦).

در پارسی گفته‌اند مصدر کاری‌است که از کسی یا چیزی سر زند ولی زمان نداشته باشد و علامت آن دال و نـون یا تاء و نون و یا. یا و دال و نون است بشرط آنکه اگر نون را از آخر آن‌اندازند دلالت بر فعل گذشته کند مانند «آمدن. رفتن. شنیدن.» که مصادر ساده‌انـد و «برداشتن، فرو گذاشتن، روی‌گردانیدن» که مصادر مرکب است و «گفت و شنید و رفت و آمد» که مصادر مرخم‌اند و «جنگیدن، فهمیدن» که‌مصادر جعلی‌است. برخی از افعال در پارسی دویا چندمصدر دارند مانند «تاختن وتازیـدن، گشودن خابیدن، رشتن و ریسیدن»
و گشادن، سودن و سائیدن، خفتن و
(از دستورنامه ص ۱٦۹).

مصراع - در لغت. یکی از دو لنگه در را گویند رجوع به بیت شود و نیز رجوع به (المعجم ص۲۳ - ۲۷ - کشاف ص ۹۱٦ - ۹۱۷) شود.

مصطبه - (اصطلاح ذوقی)

مراد خرابات است و نیز خانقاه را گویند.

در مصطبه‌ها همیشه فراشم مـن
شایستهٔ صومعه کجا باشم مـن؟
هر چند قلندری و قلاشـم مـن
تخمـی بامیـد درو می‌پاشم مـن

•

امیدی گوید:

ز کعبه پیر مغانم بصدر مصبطه برد
بیمن سعی لقد کان سعیکم مشکورا

*

عراقی گویه:

این دم منم که بیدل و بی‌یار مانده‌ام
در محنت بلا چـه گرفتـار مانـده‌ام
با اهل مدرسه چو باقـرار نامدم

با اهل مصطبه چه بانکـار مانـده‌ام
در صومعه چو مرد مناجـات نیستم
در میکده ز بهر چه هشیار آمـدم
در کعبه چونکه نیست مرا جای لاجرم
قلاش‌وار بر در خمـــار آمـدم

مصغر ـ (اصطلاح ادبی)
لفظی است که بواسطهٔ تغیری دلالت کند بر قلیل که محقر هم نامند و مقابل آن مکبر است مانند «رجیل» رجوع بـه تصغیر و (کشاف ص ۹٦۰) شود.

مصنوع ـ ساخته‌شده که مسبوق‌بعدم باشد و در اصطلاح بلغا آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب مایل‌باشد بسبب مراعات قواعد یعنی بسبب مراعات قواعد بدان صنعت میل‌کند چه بعضی ازصنایع مطبوعندچون ترصیع تجنیس و ایهام وبرخی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب
(از کشاف ص ۹۱۷)

مصورات عقلی ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از مصورات عقلیه مبادی عالیه و عقول‌اند. صدرا گوید: نفس انسان ازآن‌رو که محل ارتسام صورت عقلی و علوم نفسانی است بیك اعتبار لوح‌کتابی است و باعتبار دیگر جوهر متکلم ناطق است زیرا او را دو وجه است یکی وجه و طرف او به مصور عقلی و قلم علوی است که بواسطهٔ قلم علوی مصور بصور علوم شود و وجه و طرف دیگر آن‌بقابلی است که این صور را از آن قبول میکند.
(اسفار ج۳ ص۹۹).

مصوران قدرت ـ (اصطلاح ذوقی)
مراد فرشتگان رحمت حق‌اند که به قلم تدبیر با مررب جلیل تصویرموجودات کنندو گاه عقول و نفوس کلیه‌راخواهند و گـاه مصور اشبـاح گوینـد و مطلق فرشتگان الهی را نیز مصور گویند.
(از تفسیر حدائق ص ٦۹،۳۰)

مصوره ـ (اصطلاح فلسفی)
قوة مصورة قوةایست کـه افاضـهٔ صورت کنـد و مصور مطلق ذات حـق است.
(شفا ج۱ ص ۲۹۱ و ۳۳٤).

مصیب ـ (اصطلاح اصولی)
به ضم میم وبحث است که آیامجتهد در آراء خود مصیب است یا نه و اگر اشتباه و خطا کرد یعنی حکمی را مطابق وسع خود تحقیق و تتبع کرد و دریافت و عمل بدان کرد و بعد معلوم شد که اشتباه کرده است یا اصولا متوجه نشد و در واقع و نفس‌الامر طوری دیگر بود چه حالت خواهد داشت، محققان‌اصولیان گویند حکم برای او همان بوده است‌که دریافته است وبرای مصیب دو اجر است و برای مخطی یك اجر
(از رسائل ص ٦ ـ قوانین ص ۲۱۲ تلویح ص ٦٤۳)

مضاربه ـ (اصطلاح فقهی)
و آن باشد که شخصی مالی رابدیگری بدهد که با آن تجارت کند براین مبنی که سود حاصل میان اندو شرکت باشد و خسارت بعهدهٔ صاحب مال‌باشد و آن مشتق از ضرب بمعنی مضروب است‌زیرا تجارت اغلب نیاز بمسافرت دارد «اذا ضربتم فی‌الارض» مضاربهٔ راقراض نیز گویند. و بالجمله نزد فقها عقدی است

بین دو نفر که یکی ضمانت کند بدیگری مالی دهد که با آن تجارت کند به سهم شایع معلومی از سود مانند نصف یا ثلث و مضارب در حکم وکیل است و باید مطابق قرار صاحب مال عمل کند و رأس‌المال باید از نقدین مسکوك یا پول رایج باشد و معین باشد و حاضر نه دین و سهم مضارب یعنی عامل معین باشد و عقدی است جائز از طرفین و اگر مال المضاربه دین یا نامعلوم و یا سهم مضارب نامعلوم باشد عقد باطل است

(از الفقه علی ج۳ ص ٤٥ ــ کشاف ص ۷۸۳ ــ شرح لمعه ج۱ ص ۳۳۸)

هو ان یدفع مالا الی غیره لیعمل فیه بحصة معنیة من ربحه و هی جائزة من الطرفین و لایصح اشتراط الاجل ویثمر المنع من التصرف بعد الاجل الا باذن جدید ویقتصر العامل من التصرف علی ما اذن المالك له ولو اطلق له تصرف بالاسترباح و ینفق فی السفر کل نفقة من اصل المال ویشترط ان یکون نقداً بنقد البلد بثمن المثل فمادون... و انما یجوز المضاربة بالدراهم والدنانیر فلایصح بالعروض ولاالفلوس و لاالدین ویلزم الصحة بالشرط و العامل امین لایضمن الا بتعد او تفریط فلو فسخ المالك فللعامل اجرة مثله الی ذلك الوقت ان لم یکن ظهر ربح و الافله حصته والقول قول العامل فی قدر رأس‌المال و فی قدر الربح و ینبغی ان یکون رأس‌المال معلوماً عند العقد ولیس للعامل ان یشتری مافیه ضرر علی المالك.

(از شرح لمعه ج۱ ص۳۳۹ ــ ۳٤۲)

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه مضاربت و قراض هردو بیك معنی بود. و آن آنستکه مالی بغیری دهد تا بدان تجارت کند، بر آن که آنچه خدا روزی کند از سود میان ایشان باشد بحسب آنچه شرط کرده باشند.

و شرط درو آنستکه سرمایه درم باشد یا دینار، و قدرش معلوم باشد، و بعامل تسلیم کنند.

و تصرف کردن مضارب، یعنی: عامل، موقوف بود بدستوری صاحب مال در آن که بسفر برد و بنسیه فروشد.

و اگر هلاك شود یازیانی حاصل آید، ضمان آن بر عامل نباشد.

و اگر خلاف شرط کرده باشد، لازم باشد.

و اگر بدستوری وی بسفر برد، نفقهٔ سفر از ماکول و ملبوس بروجه اقتصاد از مال مضاربت باشد، و در حضر نفقهٔ او از مال مضاربت نباشد.

و گفته‌اند: درسفر هم، زیرا که‌وی‌را از سود سهمی معلوم است، بیشتر از آن نباشد او را مگر بشرط.

و اگر بنده‌ای بخرد که بر خداوند مال آزاد شود بدستوری، قراض منفسخ شود، اگر بجملهٔ مال خریده باشد، زیرا که چیزی خریده است که بر وی تلف شود، و از مالی بیرون شود بر عقب خریدن.

و اگر عامل کسی را خرد که بر وی آزاد شود، اگر در وی سودی باشد بحساب نصیب وی آزاد شود، و از برای صاحب مال کارش فرمایند.

مضاربت عقدی جایز است، هر یکی از ایشان را باشد که فسخ کنند.

اگر خداوند مال پشیمان شود، پس از آنکه عامل متاع خریده باشد، وی را جز از متاع چیزی دیگری نباشد، وعامل را اجرةالمثل بود.

و عامل امین است، بر وی ضمان نباشد، الا بتعدی. و اگر شرط ضمان کنند، سود همه ویرا بود، نه صاحب المال را.

(معتقدالامامیه ص ۳۷۹، ۳۸۰)

مضاربه معامله‌ایست بین دو نفر که مال از یکنفر باشد و عمل از دیگری باینکه عامل با آن تجارت کند وبرای او حصه‌ئی از ربح باشد.

در کلیات حقوقی آمده است:

مال مورد مضاربه باید ازنقدین‌باشد و مقدار آن‌معلوم ومتعلق حق غیر نباشد

باز در کلیات حقوقی آمده است:

مضاربه معامله‌ایست بین دو نفر که مال از یکنفر باشد و عمل از دیگری باینکه عامل با آن تجارت کند و برای او حصه‌ئی از ربح باشد.

مال مورد مضاربه باید ازنقدین‌باشد و مقدار آن معلوم و متعلق حق غیر از قبیل‌ارتهان وغیره نباشد ومقدورالتسلیم و بعامل تسلیم گردد. و با انتفا شرطی از شروط، مضاربه باطل و عامل مستحق اجرةالمثل است.

در صورتیکه کسب و تجارت ازحیث زمان یا مکان مقید بنحو مخصوصی شده باشد تجاوز از آن جائز نبوده وموجب ضمان است.

عقد مضاربه اگرچه بطور مطلق‌واقع شده باشد و لکن مقتضای طبیعت آن این است که عمل عامل بر خلاف مصلحت مضارب یعنی صاحب مال نباشد.

پس باید عامل از هر عملی که عرفا یا عقلا در مظان ضرر است احتراز کند. پس اگر مخالفت کرد و ضرری بر آن مترتب گردید ضامن خواهد بود.

و با رعایت این جهت واطلاق عقد، هر اقدامی بمنظور انتفاع اعم‌از بیع و شراء بنقد یا نسیه و اجاره واستجاره و غیر اینها کرده‌باشد در محل و بجا بوده بشرط اینکه خارج‌از متعارف‌ومعمول بین تجار و عرف نباشد.

چون مضاربه از عقود جائزه است و از شئون عقود جائزه این است که هر زمان بتوان آنرا فك نمود لذا هرشرطی در ضمن عقد مضاربه مقرر گردد بقاء شرط موقوف ببقاء اصل عقد خواهدبود.

پس شرط تعیین مدت، فائده نخواهد داشت مگر اینکه ضمن عقد لازمی صورت گیرد.

(کلیات حقوقی ص ۲۱٤)

مضارع – (اصطلاح ادبی)

فعل مضارع فعلی است که دلالت بر زمان حال و آینده کند مانند «یضرب» و هرگاه سین یا سوف در اول آن آید معنی آینده دهد واگر لام مفتوحه درآید معنی حال‌دهد مانند «سیضرب‌سوف‌یضرب لیضرب» و دارای چهارده صیغه است شش مغایب و شش مخاطب و دو حکایت نفس متکلم، فعل مضارع‌را از فعل‌ماضی گیرند بر زیادتی یکی از حروف آتین‌که

در اولش درآورند و آخرش را مضموم گردانند. رجوع به حروف اتین شود. و رجوع به (شرح تصریف ص ۸۰) شود.

و مضارع نام بحری از بحور مشترك میان عرب و فارسیان است.

مضارع در پارسی بر دو قسم است یکی اخباری و دیگری الزامی، مضارع اخباری آنست که کار را بنحو خبر و قطع بیان کند باین‌شرح «خورم، خوریم، خورید». و اغلب می، بر سر آن درآورند مانند «می‌خوریم، می‌خورند» و اگر (همی) درآورند معنی حال دهد مانند «همی‌خورم و همی‌آورم» و مضارع‌الزامی آنست که کار را بنحو شك و تردید و خواهش بیان کند مانند «بیابم، بیابید» (از دستورنامه ص ۸۹)

مضاعف ـ (اصطلاح ادبی)

دو برابر است و کلمهٔ که دو حرف اصلی او از یك جنس باشد مضاعف گویند، در این صورت یکی از آن دو حرف را بیندازند و علامت تشدید بر بالای آن قرار دهند مانند «مد ـ فر» که «مدد و فرر» بوده است.

مضاف ـ (اصطلاح فلسفی وادبی)

نسبت اضافی، کلمهٔ‌ایست‌که به‌کلمهٔ دیگر نسبت داده شود که اول را مضاف و دوم را مضاف‌الیه نامند، مانند«کتاب علی»

و گویند «المضاف و المضاف‌الیه کالکلمة واحدة» رجوع باضافه شود.

در فلسفه مضاف یکی از مقولات نه گانهٔ عرض است و از مقولات بزرگ است که بیشتر موجودات را عارض شود و در رسم آن گفته‌اند مضاف امری باشد که ماهیت آن بقیاس با غیر آن ماهیت معقول باشد و نسبت متکرره است (چون پدر و پسر).

و مراد از مضاف گاه نفس اضافه است فقط و گاه امری است که یعرض له الاضافة» و گاه مجموع دو امر است چنانکه در کلی گاه نفس مفهوم مشترك اراده میشود و گاه مجموع دو امر و بالاخره اضافه از اموری است که قائم‌به طرفین و متضایفین است

(رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ٤٦ و ٤٧ و ۳۸ و تفسیر ص ۱۳٤۳ ـ اسفار ج۱ ص ٦ ـ شفا

مضافان ـ (اصطلاح فلسفی)

عبارت از دو امر هستند وجودی که هر یك از آندو تعقل نشود مگر به‌تعقل آن دگر مانند ابوت و بنوت و علیت و معلولیت

مضاهات بین‌الحضرات و الاکوان ـ (اصطلاح ذوقی)

مراد انتساب اکوانست بحضرات ثلثه یعنی حضرت وجوب و حضرت‌امکان و حضرت جمع میان وجوب و امکان و هر چه در اکوانست او را نسبتی است با وجوب و نسبتی است با امکان اگر نسبتش با وجوب اقوی بود اشرف واعلی باشد.

مضاهات بین شئون و حقایق ـ (اصطلاح عرفانی)

مراد ترتیب حقایق کونیه است بر حقایق الهیه که اسماءاند لاجرم اکوان اظلال اسماء باشند و اسماء اظلال‌شئون.

مضطرب ـ (اصطلاح حدیث)
از اضطراب است و نزد اهل حدیث و درایه حدیثی است که در متن یا سند آن اختلاف باشد به این طریق که‌هربار جوری نقل شده باشد چه آنکه اختلاف از لحاظ روات متعدد باشد یا از راوی واحد، یا از مؤلفین یا از کتاب باشد بنحویکه واقع مشتبه شده باشد و این اختلاف گاه موجب اختلاف در حکم متن است و گاه در اعتبار سند
(از درایه ص ٦٧ ـ کشاف ص ۸۷٤).

مضطربه ـ (اصطلاح فقهی)
و کسی را گویند که عادت زنانه خود را فراموش کرده باشد و یا کسی که عادت معین نداشته باشد و یا در هر ماه مکرر عادت شود و وقت معین نداشته باشد و یا در هرماه عدد ایام یا مدت قاعدگی آن متفاوت باشد رجوع به‌حیض شود. و رجوع به (شرح لمعه ج۱ص۲٦) شود. بر حایض نماز اعم از واجب و مندوب حرامست و روزه هم نباید بگیرد و طواف و مس قرآن و لبث در مساجد بر او حرامست وطلاق حایض روانباشد و در آن حال نتوان با وی مجامعت کرد.

مضمر ـ یعنی پنهان و مخفی و در زبان و قواعد عرب مقابل مظهر است رجوع به ضمیر شود.

در اصطلاح اهل درایه و حدیث به بروایتی گویند که ذکر معصوم در آن مطوی باشد بواسطهٔ ضمیر غایب، و عدم ذکر معصوم یا از جهت تقیه است و یا از جهت آنکه نام او قبلا ذکر شده است و اکنون بواسطه ضمیر بدو اشاره شود چنانکه گوید «سمعته یا سألته»
(از درایه ص ٦).

مضمون به ـ (اصطلاح فقهی)
یعنی وجه‌الضمان و مضمون‌له یعنی کسی که بنفع او ضمانت شده است رجوع به ضمان شود.

مضیئی ـ (اصطلاح نجومی)
و عبارت از نورانی‌ترین کواکب‌بود در بین هر دستهٔ از کواکب مثلا عقدثریا نورانی‌ترین ستارگان دستهٔ صورت ثریا است که آنرا مضیئی گویند پس مضیئی از هریك‌از صور کواکب روشن‌ترین ستارگان آن بود.

مطابقه ـ (اصطلاح ادبی)
و آنست که دو چیز بهم آرند وچون شاعر لفظی را باول بیت یاد کند و باز همان لفظ را بآخر قافیه گرداند، لکن دبیران این را ردالصدر الی الفخذخوانند
(رجوع به ترجمان ص ۲۷ شود)
درالمعجم است که مطابقه در اصل‌مقابلهٔ چیزی است بمثل آن و در صنعت سخن مقابله اشیاء متضاد را گویند ازآن روی که ضدان مثلانند در ضدیت مانند ای «آنکه» سرد و گرم دهر کشیدهٔ
شیرین و تلخ چرخ چشیدهٔ
(المعجم ص ۲۵٦).

مطالب ـ (اصطلاح فلسفی)
اساس پرسش‌ها که در مقام تعریف و بررسی حال و حقایق اشیاء بکاربرده میشوند و هریك را پاسخی باید مشهور و اغلب اهل معقول شش قسم میدانند بدین طریق که گویند: مطالب دو صنف

باشند اصول وفروع اول‌آنست که‌اقتصار بر آن کافی بود در اکثر از مواضع وآن سه مطلب است که هر یکی منقسم‌شوند بدو قسم و باین اعتبارشش بود۱ـ مطلب «ما» و آن طلب معنی اسم را بود مثال «عنقا چیست» و یا حقیقت وماهیت، مثال «حرکت چیست» ۲ـ مطلب «هل» و آن‌بر دو قسم بود یا بسیط بود یا مرکب. بسیط طلب وجود موضوع را بود مثال «فرشته هست» و مرکب طلب وجود محمول بود موضوع را مثال «فرشته ناطق است» که وجود رابطه باشد.

۳ـ مطلب «لم» و آن یا بحسب اقوال یا بحسب نفس امور و اول علت وجود تصدیق را بود در ذهن مثال «چرا عالم را علتی است» و دوم طلب آن علت‌رادر خارج مثال «چرا مغناطیس جذب آهن کند»

و صنف دوم از مطالب که فروع است بعدد بسیار بود و مشهورترین‌شش بود ۱ـ مطلب ای ۲ـ مطلب کیف ۳ـ مطلب کم ٤ـ مطلب این ٥ـ مطلب‌متی ٦ـ مطلب من و تمام آنها بازگشت به مطلب هل مرکبه کند.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۵۱).

اخوان‌الصفا گویند: اساس سؤال‌ها نه است هل‌هو، ما هو، لم هو، کم هو ی شئی هو، کیف هو، این هو، متی ... و من هو.

(رسائل اخوان ج۳ ص ۳۲۵ ورجوع بهریك از کلمات و اسفار ج۳ ص۱۲٦) شود.

مطالعه ـ (اصطلاح عرفانی)

و توفیقات حق تعالی را گویند.

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مطاوعه ـ نزد اهل عربیت حصول اثر است در موقع تعلق فعل متعدی بمفعولش مانند «جمعته‌فاجتمع»که‌موافق با فاعل فعل است.

(از کشاف ص ۹۱۵).

مطرب ـ (اصطلاح عرفانی)

مطرب در اصطلاح صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند و نیز بمعنی‌آگاه کنندگان عالم ربانی آید و بالاخره پیر کامل و مرشد مکمل را نیز گویند.

(از کشاف ص ۸۹۹)

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد
نقش هر پرده که زد راه بجایی دارد
عالم از نالهٔ عشاق مبادا خالی
که خوش‌آهنك و فرح‌بخش نوایی دارد
پیر دردی‌کش ما گرچه‌ندارد زر و زور
خوشی عطابخش وخطاپوش خدایی دارد

*

مولانا گوید:

چونکه کردند آشتی شادی و درد
مطربان را ترك ما بیدار کرد
مطرب آغاز ید بیتی خوابناك
که أنلنی الکأس یا من لا اراك

*

مطرب آغازید نزد ترك مست
در حجاب نغمه اسرار الست
می ندانم که تو ماهی یا وثن
می ندانم که چه میخواهی زمن

*

مطرب آن خانقه کو تا کـه تفت
دف زند که خر برفت و خر برفت

*

مطرب عشق این زند وقت سماع
بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم
ورشکسته عقل آنجا در قدم

*

مطرف ـ (اصطلاح اهل ادب)
سجعی است که فاصله‌های آن دروزن مختلف باشد مانند «مالکم لاترجون‌الله وقاراً و قدخلقکم اطواراً» که (وقاراً و اطواراً) مختلف‌الوزن‌اند

یك شب خلاص ده دلم از بار انتظار
روزی چو باد بر من آشفته کن گذر

*

(از کشاف ص ۹۱۶)

مطروح ـ (اصطلاح اهل حدیث)
و روایتی است که مخالف با ادلهٔ قطعیه باشد و قابل تأویل هم نباشد

مطلع ـ (بفتح میم و طاء اصطلاح ادبی)
در لغت زمان طلوع است و نزد شعراء عبارت از مصراع است. و اولین شروع در شعر است.
(رجوع به صدر شود)

مطلع ـ (بضم میم وفتح وشد طاء (اصطلاح عرفانی)
و عبارت از مقام شهود متکلم است در وقت تلاوت آیات کلام او کـه متجلی است به صفتی که مصور آن آیت است. رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مطلق ـ (اصطلاح منطقی و اصولی)
مطلق مقابل مقید است و امری است که دلالت کند بر واحد غیر معین و یا آنچه مقید به بعضی از صفات و عوارض و خصوصیات خود نشده باشد و گفته‌اند که مطلق عبارت از چیزی است که شایع در جنس خود باشد
(دستور ج۳ ص ۲۷۸).

در اصول هم مطلق مقابل مقیداست و لفظی است که متعرض ذات شود دون صفات نه بنفی و نه باثبات یعنی‌دلالت بر ذات حقیقت کند نه فرد و بالجملـه لفظ دال بر ماهیت بدون تعرض قیدی‌از قیود مطلق است و با تعرض بکثرت غیر متعینه عام است و باتعرض وحدت غیر متعینه نکره.

و بعبارت واضح‌تر در نزد اصولیان مطلق عبارت از لفظی است که دلالت‌کند بر شایع در جنس خود یعنی حصهٔ کـه محتمل حصص بسیار باشد از اموری که مندرج در تحت امر مشترکـی است در مقابل مقید که مانند «رقبة مومنه» است.

گویند هرگاه حکمی مطلق و همـان حکم بطور مقید در شرع وارد شود مطلق را حمل بر مقید کنند مثل «اکرم‌العلماء و اکرم‌العلماء الهاشمیات» لکن اگر حکم مختلف باشد مانند «اکرم هاشمیاً وجالس هاشمیاً عالماً» مطلق حمل بر مقید نشود و مانند «و من یکفر بالایمان فقط حبط عمله ـ و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر» و در صورتیکـه سبب مختلف باشد و حکم متحد مانند «تحریر رقبـة» که در ظهار مطلق است باتقید آن درقتل

و در صورتیکه سبب متحد باشد وحکم مختلف اختلاف است.

در قوانین است که فرق بین مطلق و عام آنستکه مطلق عبارت از ماهیت لابشرط شئی است و عام ماهیت بشرط کثرهٔ مستغرقه مثلا «احل‌الله البیع» و «خلق‌الله الماء ظهوراً لاینجسه شیء» مطلق است و بطور کلی الفاظ مطلق عبارتنداز:

۱ـ اسم جنس مانند انسان، رجل، فرس و حیوان.

۲ـ علم جنس مانند اسامه...

۳ـ مفردمعرف بالف و لام استغراق باشد دیا عهه

٤ـ نکره

(از قوانین ص ۳۲۱ ـ کفایه ج۱ ص ۳۷۶ ـ کشاف ص ۹۲۱ ـ قواعد ص ۱۶۱، ۱۱۳ ـ معالم ص ۱٤۹).

و بالجمله:

مطلق عبارت‌از لفظی است که‌دلالت کند بر شایع در جنس خود یعنی بر حصهٔ که محتمل الصدق برحصص بسیار باشد که مندرج تحت جنس آن حصه‌اند و آن مفهوم، کلی خواهد بود که صادق بر این حصص و حصصی دیگر است و بنابراین مطلق شامل معهود ذهنی هم میشود و عام و جزئی را شامل نمیشود و شاید اگر این تعریف را باطلاقه قبول نمائیم شامل نکره هم‌بشود، برخی گویند میان مطلق و عام فرق است و مطلق ماهیت لابشرط شیء است و عام ماهیت بشرط شیء است یعنی بشرط کثرهٔ مستغرقه و بین مطلق و نکره هم عدهٔ فرق گذارده‌اند.

جمله «احل‌الله البیع» مطلق است و «بیع غرری» مقید است و همین‌طور کلمهٔ «الماء» در «خلق‌الله الماءطهوراً لاینجسه شیء» مطلق است و در مقابل مطلق مقید است که دال بر شایع در جنس خود نمی‌باشد که شامل عمومات شود مانند «رقبهٔ مومنه» و بالجمله مطلق و مقید بازگشت به‌عموم و خصوص‌کنند.

المطلق علی ماعرفه اکثرالاصولیون هو مادل علی شایع فی جنسه‌ای علی جملة محتملة الصدق علی حصص کثیرة مندرجة تحت جنس واحد الحصة و هو المفهوم الکلی الذی یصدق علی هذه الحصة و علی غیرها من الحصص فیه المعهود الذهنی ویخرج منه‌العام‌والجزئی الحقیقی و المعهود الخارجی و هذا التعریف یصدق علی النکرة. مانند «احل‌الله البیع» و «خلق‌الله‌الماءطهوراً لاینجسه شییء»

و عرفوا المقید بمادل لاعلی شایع فی‌جنسه فیدخل فیه المعارف و العمومات ولهم تعریف آخر و هوماخرج من‌شیاع مثل رقبة مومنة

(از قوانین ج۱ ص ۳۲۲).

در اصول ارشاد آمده است:

هرگاه لفظ بر معنای لابشرطی که محتمل‌الصدق بر افراد کثیرهٔ یك مفهوم کلی است دلالت کند آن را لفظ مطلق گویند و هرگاه بر معنای مقیدی که محتمل‌الصدق بر افراد قلیلهٔ یك مفهوم کلی است دلالت نماید آن را لفظ مقید گویند.

مثلا لفظ رقبه که برمطلق عبد (اعم از مؤمن و غیر مؤمن) دلالت میکند لفظ مطلق میباشد زیرا مدلول آن یك معنی لابشرطی است که برافراد کثیرهٔ مفهوم کلی **عبد** محتمل‌الصدق است یعنی هم بر عبد مؤمن قابل تطبیق است وهم بر عبد غیرمؤمن. ولی اگر لفظ مزبور بقیدی از قیود مقید گردد مثلا گفته شود **رقبه مؤمنه** در این صورت آن را لفظ مقید گویند. زیرا مدلول آن یك معنای مقیدی است که‌فقط برافراد قلیل‌مفهوم کلی **عبد** محتمل‌الصدق میباشد یعنی فقط بر آن عدهٔ محدودی که دارای‌صفت ایمان هستند قابل تطبیق میشود نه بر همه افراد مفهوم کلی.

مطلق و مقید باعتبار احکام متعلقه بر خود بصور ذیل متصور میشوند:

۱ـ حکم متعلق بر مطلق با حکم متعلق بر مقید ازحیث مفاد مختلف باشد مانند **اکرم عالماً ـ اطعم عالماً** فقیراً که مفاد حکم اولی اکرام برمطلق عالم ومفاد حکم دویمی اطعام بر عالم فقیر است.

در این صورت چون تعارضی بین حکمین نیست لذا بهر دوحکم عمل‌میشود. اعم‌از اینکه هر دو ایجابی باشند مانند مثال فوق ـ یا هر دو سلبی باشند مانند **لاتکرم عالماً ـ لاتطعم عالماً فقیراً** و یا اینکه یکی ایجابی و دیگری سلبی باشد مانند **اکرم عالماً ـ لاتطعم عالماً** فقیراً و همچنین اعم از اینکه حکمین مزبورین ناشی از یك موجب باشند مانند **اکرم عالماً لعلمه ـ اطعم‌عالماًفقیراًلعلمه** که موجب هر دو حکم **علم** است ـ و یا اینکه موجبات آنها متفاوت باشد مانند **اکرم عالماً لعلمه ـ اطعم عالماً لفقره** که موجب حکم اولی **علم** و موجب حکم دومی **فقر** است.

در کلیه این موارد چون حکمین مزبورین منافی یکدیگر نیستند و عمل بیکی مانع بدیگری نمیباشد لذا بمفاد هر دو توأما عمل میشود ـ مگر آنکه بموجب ادلهٔ خارجیه معلوم شود که آن دو حکم معناً منافی هم هستند که در این مورد مطلق بوسیله مقید تقیید میابد.

مثلا اگر شارع نخست بگوید **ان ظاهرت فاعتق رقبة** وبعد بگوید **لاتملك رقبة کافرة** در این‌صورت حکمین‌مختلفین که یکی بر مطلق رقبه و دیگری بر رقبه کافره تعلق گرفته است هرچند در ظاهر منافی یکدیگر نیستند و لی معناً عمل بیکی مانع از عمل بدیگری میباشد چه آنکه حکم اولی عتق مطلق رقبه را (اعم از مؤمن و کافر) واجب نموده ولی‌حکم دومی تملك رقبهٔ کافره را تحریم و آن را غیرممکن ساخته. بنابراین اگر مکلف در کفارهٔ ظهار بمفاد حکم اول عمل نموده و برحسب اطلاق آن ـ رقبهٔ کافره را عتق نماید ـ این عتق صحیح ومسقط تکلیف نخواهد شدـ زیرا بموجب‌حکم‌دوم، رقبه کافره قابل تملك نیست تا قابل‌عتق باشد چه صحت‌عتق (بنابرقاعده‌مشهوره‌ـ لاعتق الافی‌ملك) منوط بسبق‌ملکیت است پس دراین قبیل موارد نمیتوان بمفاد هر دو حکم عمل کرد و بلکه بناچار بایدحکم اول را بوسیله حکم اخیر تقیید نموده و چنین نتیجه گرفت که: مقصود از عتق

مزبور مطلق رقبه نیست و بلکه عتق رقبهٔ مؤمنه است.

۲ـ حکم متعلق بر مطلق باحکم متعلق بر مقید از حیث مفاد متحد باشد مانند **اکرم عالماً ـ اکرم عالماً فقیراً** که مفاد هر دو حکم، وجوب اکرام است النهایه یکی بر مطلق عالم تعلق گرفته و دیگری بر عالم فقیر.

در این صورت مسئله بدو وجه قابل طرح میگردد یکی آنکه هر دو حکم ازحیث موجب متحد باشند و دیگری آنکه موجبات آنها مختلف باشند.

الف: اگر متحد الموجب باشند دراین صورت یا هر دو ایجابی خواهند بود یا سلبی یا یکی ایجابی و دیگری سلبی.

۱ـ اگر هر دو ایجابی باشند مانند **ان سافرت فارکب فی‌الفلك ـ ان سافرت فارکب فی‌الفلك المشحون** دراین صورت مطلق بر مقید حمل میگردد یعنی فقط بمقید عمل میشود.

۲ـ اگر هر دو سلبی باشند مانند **ان سافرت فارکب فی‌الفلك ـ ان سافرت فلاترکب فی‌الفلك المشحون** دراینصورت بمفاد هر دو حکم عمل میشود یعنی هم رکوب بر مطلق فلك و هم رکوب برفلك مشحون ممنوع تلقی میگردد.

۳ـ اگر یکی ایجابی و دیگری سلبی باشد مانند **ان سافرت فارکب فی الفلك ـ ان سافرت فلاترکب فی الفلك المشحون** در این صورت نیز مانند اول، مطلق بر مقید حمل میشود یعنی مطلق بوسیله مقید تقیید میبابد.

ب: هرگاه حکمین مزبورین مختلف الموجب باشند مانند **ان ظاهرت عاعتق رقبة ـ ان‌قتلت نفساً فاعتق رقبة مؤمنة** در اینصورت هر یك از آنها در محل خود نافذ و مستقلا لازم‌العمل خواهد بود.

(اصول ارشاد صفحه ۱۷۳ ـ ۱۷۰)

مطلقات ـ (اصطلاح فقهی)

قواعد کلی و عمومات و بضم میم و فتح طا و تشدید، زنان مطلقـه است «و المطلقات یتر بصن فی بیوتهن»

مطلقه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ مطلقه عبارت از قضیهٔ شرطیهٔ متصله‌ایست که حکم در آن باتصال باشد و لکن منشأ آن اتصال علاقه یا لاعلاقـه نباشد و الامتصله لزومیه و یا اتفاقیـه خواهد بود و گاه مطلقه به قضیهٔ حملیه گویند. رجوع شود به قضیه حملیه و متصله. و

(دستور ج۳ ص۲۸۰ـ اساس‌الاقتباس ص ۱٤۸).

مطلقه خارجیه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیه‌ایست که حکم در او بالفعل‌بود وآن یا ضروری است یا مطلق و این‌نوع مطلق را بعضی خاص خوانند و بعضی وجودی

(اساس‌الاقتباس ص۱٤).

مطلقهٔ عامه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ مطلقه عامه‌قضیه‌ایست که‌مقید بقید لادوام یا لاضرورت و قیدی دیگـر نباشد و از آن جهت مطلقه گویند که مقید بقیدی نیست و عامه گویند که اعم از قضایای مقید بلادوام و یا لاضرورت باشد.

(دستور ج۳ ص ۲۸۰).

مطلوب – (اصطلاح منطقی)
آنچه بدلیل خواسته شود و مقابل ضروری است. و مطلوب حقیقی حق‌است.

مطلوب شرعی – (اصطلاح فقهی و اصولی)
در مقابل مطلوب عرفی و عقلی است و مطلوب نفسی در مقابل مطلوب غیری است.

مطنب – (اصطلاح ادبی)
به ضم میم رجوع باطناب شود.

مطهرات – (اصطلاح فقهی)
بضم میم و فتح طا و کسر ها، پاک کننده‌ها است. در فقه اسلامی ده امر مطهر دانسته شده است که آب، زمین برای کف نعلین و پاها، خاك در ولوغ سگ آفتاب، آتش در استحاله و خاکستر آن وشرح بئر در چاه‌ها و ذهاب دو ثلث در عصیر عنبی و چشم داخل خود را و دهن داخل خود را، و اسلام که کافر را پاك کند.
(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۷ – الفقه علی.. ص ۲٦ – عروة ص ۳۷).

«المطهرات عشرة الماء. والارض تطهر باطن النعل و اسفل القدم مع‌زوال عین‌النجاسة عنهما والتراب‌فی‌الولوغ‌فانه جزء علة للتطهیر والجسم الطاهر فی‌غیر المعتدی من‌الغایط‌والشمس‌ماجفته‌باشراقها علیه وزالت عین‌النجاسة.. من المنقول و مالاینقل عادة.. والنار ما احالته رماداً اودخاناً لاخزفاً ونقص البئر بنزح‌المقدر منه.. وذهاب ثلثی العصیر مطهر للثلث الاخر و انقلاب الخمر خلا و کذا العصیر بعد غلیانه و اشتداده و الاسلام مطهر لبدن المسلم و تطهیر العین والانف و الفم باطنها و کل باطن کالاذن والفرج بزوال العین..
(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۷ – ۱۸)

مظاهر – (بضم میم اصطلاح فقهی)
ظهار کننده را گویند رجوع به ظهار شود.

مظاهر جمال – (اصطلاح ذوقی)
نمودار زیبایی حق‌است، همه‌موجودات عالم مظهر حق‌اند

مظاهر علمیه – (اصطلاح ذوقی)
در مقابل مظاهر عینیه است مراد مراتب تجلیات حق است در مرتبت غیب الغیوب
(از شرح قیصری ص ۵).

مظله – (بکسر میم و فتح ظاء اصطلاح گاه‌شماری)
و هفت روز بود که از پانزدهم ماه تشری بود و هر هفت روز را عیدگیرند و روزها سایهٔ درختان نشینند یعنی در زیر درختان زیتون و بید و...
(از التفهیم ص ۲٤۵)

مظنونات – (اصطلاح‌منطقی اصولی)
مظنونات قضایائی هستند که حکم در آنها راجح باشد با جواز و احتمال‌نقیض آن، حکم و قیاسی که مرکب از قضایای مظنونه باشد قیاس خطایی گویند. شیخ الرئیس گوید و اما مظنونات مقدماتی‌بود که بغلبهٔ گمان پذیرفته‌اند و خود داند که شاید که درست نبود.
(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲٦ و رجوع شود بدستور ج۳ ص ۲۸۲).

مظهر – (اصطلاح عرفانی)

مظهر شئی صورت او است وصورت شئی عبارت از امری است که آن شئی بوی معقول یا محسوس شود و مقتضای حکمت الهی از جهت اظهار اسماء و صفات نامتناهی آن بود که انشاء مراتب کلیه و جزئیه مظهر اسمی از اسماء کلیه و جزئیه الهیه گردد و احکام‌سلطنت آن اسم که رب و مدبر آن مرتبت است در آن مظهر بتمام و کمال ظهور یابد و مجموع اسماء کلیه و جزئیه بنفس رحمانی از کرب کمون‌بروح بروز مروح گردند و تمام کمالاتیکه در مرتبت جمع و مجمل است در مقام کثرت و فرق مفصل گردد و مقررست که هر که را حظی و نصیبی از علمی و صنعتی نباشد نداند که دیگری آن صنعت دارد پس از هر صنعتی که فی‌الجمله شخص محظوظ نباشد آن صنعت نسبت بوی مخفی باشد وموجودات که کلاً مظاهر اسماءالهیه‌اند هر یك مظهر بعضی از اسمائند.

(مصباح‌الهدایه ص ۳۷ – شرح گلشن راز ۸ – ۸ اشعة‌اللمعات ص ۱۱ کلمات مکنونه ص ۱۰).

و بدین جهت انسان مظهر تمام‌نمای اسماء حق است و معرفت تامه ویژه اوست.

*

توایکه مظهر ذات و صفات سبحانی
بملك صورت و معنی تو عرش رحمانی
کتاب جامع آیات کائنات توئی
از آنکه نسخهٔ لاریب فیه را جانی
تراست با همه انسی از آنکه تو همهٔ
ازین سبب تو مسمی باسم انسانی
اگر بکنه کمال حقیقتت برسی
ز خویشتن شنوی آن صدای سبحانی

*

شاه‌نعمت‌الله گوید:

مظهر اعیان ما ارواح ما
مظهر ارواح ما اشباح ما
ظل اعیانند ارواح همه
ظل ارواحند اشباح همه
باز اعیان ظل اسماء حقند
باز اسماء ظل ذات مطلقند

*

برخی‌از ترکیبات: مظهر‌نور، مظاهر ازهر، مظهر تجلی، مظهر صفات، مظهر افعال...

مع – (اصطلاح ادبی)

کلمهٔ مع در زبان و قواعد عرب اسم است بدلیل آنکه تنوین پذیرد و حرف جرداخل بر او شود مانند «ذهبت من‌معه» و در قرآن است «هذا ذکر من معی» بکسر میم من و آنرا سه معنی بود ۱– موضع اجتماع مانند «و الله معکم» ۲– زمان اجتماع مانند «جئتك مع‌العصر» ۳– مرادف عند مانند «ذهبت من معه»

(از مغنی ص ۱۷۳).

معابر عمومی – (اصطلاح فقهی)

جمع، عبورگاه‌های عمومی یکی از مواردی که جزء مباحات عمومی است و همه مسلمانان حق بهره‌بری از آن را دارند معابر عمومی است که کسی حق تملك آنرا ندارد و قابل خرید وفروش نمی‌باشد

در کلیات حقوقی در این باب آمده است:

طرق و معابر عمومی جزء املاک نبوده بلکه جزء مباحاتند. و حق انتفاع هر کسی از طرق اختصاص بعبور ومرور داشته و هر انتفاع دیگری که مانع از عبور و مرور بوده یا مضر بآن باشد ممنوع است.

اما طرق و معابر خصوصی چنین نبود، بلکه یا ملکند یا شبه ملك و حتی بعضی فروش و تقسیم این نوع از طرق و تقسیم آنرا برای کسانی که بآنها اختصاص دارد تجویز کرده‌اند. و جواز آن منافاتی با حق عبوری که سایرین داشته‌اند ندارد زیرا این حق مادامی‌است که راه باز باشد اما وقتی که این‌عنوان حقاً از آن زائل گردید دیگر حق برای آنها باقی نخواهد ماند.

(کلیات حقوقی ص ۲۰٤)

معاد ــ (اصطلاح فلسفی و کلامی)

معاد یعنی بازگشت، مراد از معاد در کلمات متکلمان و فلاسفه بازگشت انسان است بعد از مرگ و حیات بعد ازمرك است‌که‌انسان‌مجدداً زنده شده ودر روزی که آنرا روز معاد گویند بحساب اعمال وی رسیدگی و نیکوکاران پاداش نیکوکاری خود را گرفته و منعم شوندبه نعم جاودانی و بدکاران بکیفر اعمال زشت خود برسند و معذب شوند بعذاب جاودانی.

یکی از مسائل مهم که از دیر زمان مورد توجه ادیان و متکلمان و فلاسفه قرار گرفته است همان مساله زندگی بعد از مرگ و معاد است.

پیروان ادیان کلا معتقد به زندگی بعد از مرگ بوده ویکی از اساسی‌ترین مسائل مذهبی بحساب میآورند.

متکلمان که بحث وتحقیق آنها خارج از حدود مذاهب و شرایع نیست نیز مثبت معاد و زندگی بعد از مرگ‌اند.

بطور کلی در مسئلهٔ معاد سه نظر و فرض اظهار شده است.

الف ــ دهریان و لامذهبان و یا بی‌خدایان که منکر زندگی بعد از مرگ میباشند و گویند انسان بعد از تلاشی بدن محو و نابود میشود و آنچه باقی میماند اجزاء و موادی است که تبدیل باشیاء و موجودات دیگر میشود.

ب ــ کسانیکه قائل بمعاد وبازگشت نفوس و ارواحند و معاد جسمانی رامنکر و مردود میدانند.

ج ــ صاحبان ادیان که قائل به‌معاد جسمانی بوده و گویند همانطور که خدای متعال در بدو امر انسان را آفریده است باهمین بدن مجدداً میآفریند و ثواب و عقاب و کیفر و پاداش عائد به همین بدن مادی میشود.

فلاسفهٔ مسأله معاد جسمانی راموردبررسی قرار داده و با اشکالات عقلی برخورد کرده‌اند که از جمله اصل مسلم نزد آنها است که «المعدوم لایعاد» و با اقامهٔ براهین محکم ومتقن ثابت کرده‌اند که آنچه معدوم‌شود قابل اعاده وبازگشت نیست از این جهت با توجه به تسلیم بدلائل عقلی متوسل براه‌های حل دیگری شده‌اند.

متشرعان وعدهٔ از متکلمان مسأله را تعبدی تلقی کرده و گویند خدا قادراست

که همانطور که د رابتدا بندگانرا آفریده است مجدداً بیافریند.

وبالاخره فلاسفه که‌ازدأب‌آنهابحث‌وتحقیق است مسئله را از نظر فلسفی موردتوجه قرار داده و هریك نظر خاصی اظهار کرده‌اند بعضی قائل به معاد روحانی شده‌اند و بعضی قائل به تناسخ شده‌اند.

قطب‌الدین گوید و معدوم را اعادت نکند بعینه یعنی با جمیع عوارضی که مشخص او باشد که میان معاد و مستأنف الوجود فرقی است.

(درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۸).

شیخ‌الرئیس گوید: اثبات معاد از راه شریعت و اخبار و آیات آسان است و قسمتی از آن مدرك به عقل و قیاس و برهان است که سعادت و شقاوت ثابته برای نفس باشد وبعداز توضیح وتفسیر مفصلی که در مورد سعادت وشقاوت داده بیان کرده‌است که‌سعادت و شقاوت و لذات بدنی مورد توجه حکما و اولیاءالله ومقربین نیست وکمال مطلوب‌مقربین‌خیر و وصول‌و بلذت حقیقی وخیرمطلق بوده و توجهی بلذات مادی بدنی ندارند و بنابراین معاد روحانی است ومعادجسمانی بدان ترتیب که مورد بحث فلاسفه است از راه عقل نمیتوان ثابت کرد.

(از شفا ج۲ ص ۶۳۴، ۴۴۶، ۲۹۸۰).

•

ابوالبرکات بغدادی در این موردبعد از ذکر مقدمات و بیان عقاید و نظریات مختلف و ادلهٔ منکرین معاد جسمانی، خود نتیجه گرفته است، که معاد جسمانی‌است و ارواح مجدداً بابدان بازگشت میکنند.

(المعتبر ج۲ ص ۲۴۰ تا ۲۴۵).

شیخ اشراق گوید: اما اشقیاء مخلد درعناصر جسمانی وحجب ظلمانی‌میباشند و در آنجا معذب به عذاب دردناك‌اند و سعداء و اولیاء الله در حضرت ربوبی و عالم عقول متنعم بلذات روحانی‌اند و نفوس متوسطان بمثل معلقه بازگشت‌کنند و معاد آنها همین است نفوس انسانی‌بعد از مفارقت از بدن بر پنج قسم‌اند زیرا که انوار اسفهبدیة یا آنکه در دو جنبهٔ حکمت علمی و عملی کاملند و یا متوسط و میانه‌اند و یا در قسمت عمل کامل بوده و در قسمت علم ناقص‌اند و یا بر عکس در جنبهٔ علم کاملند و در جنبهٔ‌عمل ناقص‌اند.

نفوسی که از نوع اول باشند کامل در سعادت‌اند و از سابقین مقربین‌اند و نفوسی که از نوع دوم و سوم وچهارمند از متوسطان در سعادتند و هر چهار قسم از اصحاب یمین‌اند و قسم پنجم کامل در سعادت بوده و از اصحاب شمال‌اند «والسعداء من المتوسطین والزهاد من المتنزهین قدیتخلصوا الی عالم المثل المعلقة التی مظهرها بعض البرازخ العلویة ولها ایجاد المثل والقوة علی‌ذلك

(ش ص ۴۹۶، ۵۰۹ و رجوع شودبه تهافت التهافت ص ۵۸۵).

صدرالدین شیرازی سعی کرده است مساله را بهمان طریق که شرایع بیان کرده‌اند بنحوی خاص بآن جنبهٔ فلسفی دهد بطوریکه نه قواعد فلسفی برهم‌خورد

و نه در اصول شرایع خللی وارد آید.

او نه تنها برای انسان قائل بمعاد و حشر است بلکه گوید: تمام موجودات اعم‌از حیوانات و نباتات وجمادات وحتی هیولای اولی دارای معادند.

وی اعتقاد بمعاد را بر آن وجه که عامهٔ‌مردم قائلند و جهال میگویند خوب داند وگوید اعتقاد بآن برای نظم‌اجتماعی مفید است زیرا بشر میل دارد که باهمین وضعی که هست بدون کم و کاست‌مجدداً زنده شود و از نعم و لذائذ مادی استفاده کند واما اهل‌معارف و حقایق توجه‌بامور مادی و لذائذ حسی ندارند.

وی برای اثبات معاد جسمانی برآن نحو که خود گوید اصولی ذکر کرده‌است که خلاصه آن این است:

•

۱ـ وجود در هر چیزی اصل در موجودیت است.

۲ـ تشخص ومابه‌الامتیاز هر چیزی عین وجود خاص آن چیز است.

۳ـ طبیعت وجود قابل شدت و ضعف است بنفس ذات بسیطهٔ خود.

٤ـ هر مرکبی بصورت خود «هوهو» است و فعلیت هرمرکبی بصورتش‌میباشد نه بماده‌اش.

٥ـ وحدت شخصیه در هر موجودی بر و تیرهٔ و درجهٔ واحده نیست مثلا وحدت شخصیه در مقادیر متصله عین متصلیت و امتداد است.

٦ـ هویت بدن و تشخص آن بنفس است نه بجرم آن و از این جهت است که تشخص ابدان با وجود تغییرات و تبدلات همواره باقی‌اند.

۷ـ قوت خیالی جوهر قائم بذات‌است نه حال در بدن و نه در اعضاء آن و مجرد از این عالم طبیعی است و واقع در عالم جواهر و متوسط میان مفارقات عقلیه و طبیعیات است.

۸ـ صور خیالیه قائم بنفس خودند مانند قیام فعل بفاعل نه قیام مقبول بقابل.

۹ـ صور مقداریه و اشکال و هیأت جرمیه همانطور که از فاعل بمشارکت مادهٔ قابلهٔ بحسب استعدادات و انفعالات آنها حاصل میشوند همانطور هم گاه از جهات فاعلیت و حیثیات ادراکیه حاصل میشوند بدون مشارکت ماده مانند وجود افلاك و کواکب از مبادی عقلی بر سبیل اختراع بمجرد تصورات و صور خیالیهٔ صادرهٔ از نفس بواسطهٔ قوت مصوره

۱۰ـ اجناس عوالم و نشآت آن با وجود کثرت آنها که بشمار و حصر در نمی‌آیند منحصر به سه عالمند. صور طبیعیهٔ کائنهٔ فاسده و صور ادراکیهٔ حسیهٔ مجردهٔ از ماده و صور عقلیه و مثل الهیه و نفس انسان را نیز این سه اکوان هست مثلا انسان را دربدو کودکی وجود طبیعی است و بعد متدرجاً صفا یابد و لطیف شده و او را کون دیگری نفسانی اخروی است و در هرسه نشآت وحدت شخصیه او محفوظ میباشد و همان نشأت و کون نفسانی اخروی است که صالح برای بعث در قیامت است و او را اعضاء نفسانیه است و کون دیگر کون عقلی است که او را اعضاء عقلی

است و کون سوم است و ما حصل کلام آنکه قوت خیالیه آخرین کون انسان است در عالم طبیعت و اولین کون او است در عالم آخرت

(از اسفار ج٤ ص ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٨، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٦ـ ج٢ ص ٦٢، ٦٦ ، ٦٩ ـ شفا ج١ ص ١١٠ ج٢ ص ٢٩٥، ٢٩٨).

معاد ـ (بضم میم اصطلاح ادبی) و آنست که عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم و عجز مصراع دوم به صدر مصراع سوم بازآید. مثال:

آمد بهار خرم سبزی گرفت ساده
ساده همی چگوید گوید بیار باده
باده طرب فزاید از دست حورزاده
زاده زحور خورشید اورا فراغداده

و در نزد اهل نظر رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود و نزد صوفیه...

(از کشاف ص ٩٥٨).

معادن ـ در نزد فقها مالی است که در زیر زمین یافت شود چه آنکه معدن طبیعی باشد یا کنزی که کفار دفن کرده باشند و سجود بر معادن روا نیست.

(از شرح لمعه ج١ ص ٥٦ الفقه علی... ج عبادات ص ٤٩٣).

معار ـ (بضم میم اصطلاح فقهی) معار یا عین معارة یا مستعاره مال عاریه است رجوع به عاریه شود

معارف ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) اسماء معرفه در زبان عرب شش‌اند. اشارات، موصولات، علم، مضاف به معرفه و معرف بالف و لام رجوع بهریك از این کلمات شود.

معارضه ـ (اصطلاح اصولی) نزد اصولیان همان تعارض میباشد و بر نوعی از اعتراض نیز اطلاق میشود که اقامهٔ دلیل باشد خلاف دلیل خصم که آنرا نقض کند

(از کشاف ص ٩٩١).

نزداهل‌معقول اقامهٔدلیل باشد برخلاف آنچه خصم برآن اقامهٔ دلیل کرده باشد. و هرگاه دلیل متخاصم «هردو دلیل» در ماده و صورت یکی باشند معارضهٔ بالقلب‌گویند و اگر در صورت به‌تنها متحد باشندباینکه مثلا دلیل هردو از شکل اول باشد و در ماده مختلف باشند معارضهٔ بمثل گویند

(از دستور ج ٣ ص ٢٩٣)

معارف فطری ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) مراد معلومات فطری است که به آموختن فطرت انسان را حاصل است ویا نیاز به آموختن بنزد آموزنده غیر طبیعت ندارد، ویا توجه مختصر کافی بود

سهروردی گوید:

معارف انسانی بعضی فطری است و بعض دگر غیر فطری و هرگاه در باز ـ شناختن تنبه و توجه مختصر و خطور بدل بسنده و کافی نباشد و نیز از اموری نباشد که از راه مشاهدهٔ حقه که ویژهٔ حکیمان بزرگ است بتوان‌دریافت وبدان رسید ناچار درشناخت و معرفت آنها نیاز به معارف و شناخته‌های پیشین باشد آن معارف و شناخته‌هائی که انسان را به مجهولات و ناشناخته‌ها برساند و سبب شناخته شدن مجهولات شود

و باید دارای ترتیب خاصی باشدبدان

نحو که سبب کشف و روشن شدن مجهولات بود و رساننده به ناشناخته‌ها بود و در شناسائی و معرفت خرده خرده به فطریات رسد و اگر چنین نباشد حصول هر خواست و مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول اموری بی‌نهایت باشد پس از آن، ولازم آید که هیچگاه نخستین دانش و معرفت حاصل نشود واین امر محال خواهد بود

(رجوع شود به شرح قطب ص ٥٠)

خلاصه‌کلام مراد معلومات فطری‌است‌که به آموختن فطرت انسان را حاصل است‌مانند هدایت کودك به پستان مادر

(رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۸).

معاصی کبیره – (اصطلاح فقهی) و رجوع به کبائر شود.

معاطات –

بیعی است‌که درآن تشریفات خاص معامله نباشد مثلا صیغهٔ ایجاب و قبول نباشد و بالجمله بیع معاطات عبارت از این است که هریك از متعایعین تبادل نمایند متاع و ثمن را بدون عقد مخصوص، این‌معامله را برخی از فقها بطور کلی روا ندانند و برخی بطور کلی روا دانند و بعضی در امور کوچك و معمول به عادت مثل خرید و فروش نان.. روا دانند و در امـــور بزرگــ روا ندانند بعضی آنرا بیع کامل دانند و برخی مفید اباحهٔ تصرف‌میدانند و عدهٔ دیگر گویند بیع متزلزل است تا تصرف. در مورد اجاره و هبه نیز همین بحث آید

(رجوع شود به مکاسب شیخ انصاری باب بیع معاطات و شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳٥).

و هی اعطاء کل واحد من‌المتبایعین مایریده من‌المال عوض عمایأخذه من‌الاخر باتفاقهما علی‌ذلك بغیر العقد المخصوص سواء فی ذلك الجلیل والحقیر.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۹).

رکلیات حقوقی آمده است،

ـر موضوع معاطات و معنائیکه از آن مقصود است بین فقها، اختـــلاف شدیــدی است. بعضی آنــرا تخصیص داده‌اند بصورتی که طرفین قصد اباحه داشتــه باشند. و بعضی آنــرا تخصیص داده‌اند بصورتی که قصد طرفین از آن تملیك باشد. و بعضی دیگر هیچیك از این دو قصد را مورد ملاحظه قرار نداده و آنرا مجرد از قصد اباحه یــا تملیك اعتبار کرده‌اند.

در حکم معاطات نیز از حیث صحت و فساد و جواز و لزوم اختــلاف زیــادی است و بین افراط وتفریط واقع‌شده‌اند

بعضی از اصل آنرا فاسد و بعضی آنرا صحیح و لازم میدانند و نزد بعضی دیگر معاطات صحیح و جایز است واین قول اقرب بقواعد است.

و بعضی قائل شده‌اند بایــن کــه معاطات مفید اباحهٔ تصرفات است یا بطور مطلق یا بخصوص تصرفیکه توقف بر ملکیت نداشته باشد.

آنچه مشاهده میشود و عادت عمومی بر آن جاری است اینست که در موقع داد و ستد قصد طرفین بخرید و فروش است باین طریق که هــر یك در مقابل آنچه بدست آورده، مال خود را از دست

داده و از آن صرفنظر میکند.

معاطات اعم از اینکه مفید ملك باشد یا اباحه در غیر بیع، اعم از عقود لازمه و جائزه باستثناء نکاح جاری است.

خلاصه معاطات عقدی است جائز و هر یك از طرفین مادامیکه عوضین بحال خود باقی بوده و موجود باشد حق رجوع و بهم زدن آنرا خواهند داشت.

اما با تلف عوضین یا احد عوضین مانند سایر عقود جائزه لازم خواهد شد زیرا حق رجوع در جائی است که عین باقی و بر قرار باشد و با تلف عین موضوع زائل و حق ساقط میشود و مقتضای آن لزوم عقد است.

(کلیات ص ۷۵)

معاقبه ـ باصطلاح عروضیان دو سبب حفیف باشد که در بیتی متوالی باشند

(رجوع شود به دره . ص ۲۳).

معالم اعلام‌الصفات ـ (اصطلاح‌ذوقی) معلم محل ظهور صفات است مانند معالم دین ومعالم الطریق واعضاء شریف‌انسانی را معالم گویند، چون عین، سمع که معالم و اصول صفات باین محلها ظاهر میشود.

(رسائل شاه نعمت‌الله ج ۱ ص ۵۰)

معاملات ـ (اصطلاح فقهی وعرفانی) معاملات عبارت از احکام شرعی متعلق بامور دنیا است باعتبار بقاء شخص مانند بیع، رهن، اجاره و نکاح و جز آنها «المعاملات راجعة الی حفظ النسل والمال من جانب الوجود والی حفظ‌النفس والعقل ایضاً» در مقابل عبادات و بالجمله آنچه مقصود اهم از آن دنیا باشد معامله است

(از قواعد ص ٤ ـ موافقات ج ۲ ص ۹ ـ کشاف ص ١٤٦).

عرفاگویند ارباب عبادات چشم‌بپاداش آن دارند وگفته‌اند «مطالبة الاعواض علی الطاعات من نسیان الفضل»

(طبقات ص ۳۰٦).

جعفر خلدی گوید «لایجدالعبد لذة المعاملة مع لذةالنفس لان اهل‌الحقایق قطعوا العلایق التی تقطعهم عن الحق قبل ان تقطعهم العلایق»

(طبقات ص ٤۳٦).

«المعاملة کلها ترك استعمال الاولی فالاولی من‌العلم»

(طبقات ص ٤۲۸).

محمد بلخی گوید «من ذاق حلاوة المعاملة لا یصبر عنه» ونیزگوید «من ذاق حلاوة المعاملة انس بها»

(طبقات ص ۲۱۵).

معانی و بیان ـ (اصطلاح ادبی) یکی از فنون مهم و اصلی ادبیات معانی وبیان است که ریشهٔ بس عمیق و تاریخی دارد که تاآنجاکه تاریخ مدون بما نشان‌میدهد ریشهٔ معانی بیان عربی و جهان اسلام بازگشت به یونان باستان میکند و حداقل تا حدود زیادی متأثر از خطابه و پارهٔ از صناعات خمس منطقی و فنون بلاغی‌یونان شده است و ازین روی بطور اختصار تحولات آنرا شرح میدهیم.

فن خطابه و بیان از لوازم ضروری اجتماعات متمدن انسانها بوده و هست و بطور قطع پس از تکوین لغات و واژه‌ها انسانها در این راه قدم برداشته‌اند که بچه نحو، منظور و مقصود خود را به

ممنوع خود بهتر و مؤثرتر بیاموزند ویا آنها را تحت تأثیر خود قرار دهند. وبدین جهت باید گفت که فن سخنوری با وجودی که در تمام ملل و اقوام به صورتهای مختلف وجود داشته است، در ملل متمدن دنیای قدیم مانند یونان و مصر و روم و ایران بیش از هر ملتی مورد توجه بوده است. (احمدامین.. قصة‌الفلسفة‌الیونانیة ـ قاهره ۱۹۴۹ م. ص ۱۱۱ ص ۹۹): تری من ذلك ان السوفسطائیین قد اتجهوا بعنایتهم الی الحیاة العلمیه دون الفلسفة النظریة التی یبحث عن‌الحقیقة الخالده و انصرفوا الی تدریب الشبان لنیل مجد ـ الحیاة السیاسیة من اخصر الطرق.

اخبار و احکام عهد عتیق و مزامیر داود و سخنان زرتشت و کلمات سحرآمیز بودا و بیانات جالب و دل‌انگیز سقراط حکیم و شاگردان وی هیچون افلاطون و سپس ارسطو مؤید این معنی است که موضوع خطابه و سخنوری ریشه‌هائی بس عمیق دارد. و تمام ملل و اقوام بدان‌توجه خاص مبذول داشته‌اند و آنرا ازمعجزات بزرگان و پیشوایان مذهب به حساب آورده‌اند و گفته‌اند: «ان من‌البیان لسحر» کلمات‌وسخنان حکیمانه وجالب‌کنفسیوس در اعصار بسیار دور در سرزمین چین نمونهٔ است ازتوجه‌ملتهای متمدن به‌نقش بلاغت و سخنوری.

لکن آنچه از موضوع سخن و خطابه و خطیب بطور مدون بما رسیده است از یونان باستان است.

(قصة‌الفلسفه الیونانیه ص ۹۸) مثلا پروتاگوراس کان یعلم قواعد النجاح فی السیاسة و جورجیاس کان یعلم البلاغة و علم السیاسة . . و كانت السیاسة و الاشتغال بها اکبر شغل لعقل الیونان... فکان اهم مایحتاج الیه طالب البلاغة و الالقاء، القدرة علی‌الجدال حتی یستطیع ان یواجه کل مسألة تعرض ومن اهم تعالیمهم علم‌البلاغة

در میان اقوام یونانی دانشمندان بسیاری‌به‌وجود آمدندکه سخن وسخنوریرا مورد توجه خود قرار دادند و در انجمن‌های ملی برای خودستائی و تحت تأثیر قرار دادن افراد سخنوری میکردند و یا اشخاص برای تبرئه موکل خود در محاکم‌ملی‌یونان سخنوری میکردند و یا دسته‌های غیرحاکم در میان مردم سخنوری میکردند تا آنها را تحت تأثیر خود قرار دهند و به هدف و منظور خود نائل آیند و بدین ترتیب بازار خطابه و سخنوری رواج کامل یافت مردم دیگر نیز بدین امر تشویق شده و عموماً بدان توجه کردند و حتی اطفال خود را جهت فراگرفتن این فن بدست مربیان و معلمان مخصوص این کار می‌سپردند تا جهت احراز مشاغل عالی آماده و مهیا شوند.

لعل‌الیونانیین کانوا اول من عنی بتدوین البلاغة والبحث فی مسائلها فارسطو قد بحث کثیراً من موضوعاتها.

وناگزیر یکنفر سخنور درتمام رشته‌ها و علوم عصر خود کم و بیش مطالعاتی می‌کرد تا در موقع خود از بحث در موضوعات مختلف اجتماعی و سیاسی وا نماند و معلمان این فن نیز هر قسم از معلومات‌زمان‌خودرا به‌شاگردان می‌آموختند

تا ازهردانش بهرهٔ داشته‌باشند. ودانشمند باشند و چون دانشمند را به زبان یونانی سوفیست می‌گفتند خطباء و سخنوران را سوفیست نامیدند.

این دسته‌که بعدهامنشأ تحولات عمیقی در قسمتهائی از فنون و علوم عصر خود شدند مورد تکریم و احترام واقع شدند و بالاخره در قرن پنجم میلادی در شهرهای یونان خاصه در آتن موضوع سخنوری بسیار مورد توجه دانشمندان و مردم واقع شد و چون متدرجاً سخنوران از راه عدل و درستی خارج شدند و منافع حقیقی‌ملت را درنظر نگرفتند و به‌دنبال نفع شخصی و امور مادی خود رفتند تعلیماتی که می‌دادند زیادتر برای غلبه بر خصم بود نه رعایت حق و عدالت و بدین جهت بازار مغالطه و عوام فریبی رایج شد و در نتیجه سوفیست‌ها مغالطه‌کار شناخته شدند و بطور کلی سوفسطائیان مادی یا مغالطه‌کاری معروف شدند.

در مقدمه کتاب سفسطهٔ شفاء شیخ الرئیس، ابراهیم مدکور آرد: سوفیست‌در یونان به معنی محب دانش آمده است ودر قرن پنجم میلادی این معنی تغییر یافت تا آنکه سوفسطائی بعدهٔ می‌گفتند که حملهٔ علم بودند، که خطابه و بلاغت می‌آموختند و چون برای غلبهٔ بر خصم متوسل بهر امری می‌شدند بدین جهت آنها را اهل جدل گفتند.

در مقدمه محمد سلیم سالم بر فن خطابهٔ کتاب شفاء شیخ‌الرئیس گوید: فن خطابه بدواً در جزیرهٔ صقلیه پدید آمد و اولین کسی که از مردم صقلیه بدان پرداخت کوراکس بود که بعدها اعراب او را غراب الخطیب نامیدند، وی رسالهٔ در فن خطابه برای شاگردانش نوشت و در آن کتاب بدو موضوع اساسی توجه کرد. اول ترتیب دوم برهان وادلهٔ مورداستفادهٔ خطیب.

دومین فرد تراسو ماخوس ازبزرگترین معلمان خطابه است (٤٥٥ ق م) که‌ارسطو بارها از وی نام برده است، ابن‌سینا نیز نام وی را برده است.

دیگر افلاطون است که بعدها به‌خطابه توجه کامل کرد و کتابهای وی همه مؤید این معنی است که او خطیبی زبردست و سخنوری عالیمقام بوده است.

دیگر جورجیاس است که در تاریخ علوم بلاغت و فلسفه مشهور است.

ارسطو بطور قطع متأثر از استاد خود افلاطون می‌باشد.

ارسطو درباب خطابه کتابهائی نوشته است و مهمترین آنها کتاب معروف وی ریطوریقا است که در زمان پختگی تحریر کرده است. این‌کتاب بارها به‌عربی ترجمه شده است و به احتمال ضعیف گویند این کتاب را احمدبن طیبب سرخی نخستین بار ترجمه کرده است و سپس اسحق‌بن‌حنین (متوفی ۲۹۷ هـ).

و فارابی شرحی بر این کتاب نوشته است و بعداً ابن‌سینا.

در هرحال در طی تاریخ سخنوری در یونان باستان عدهٔ پیدا شدند که با سوفسطائیان مغالطه کار به مبارزه برخاستند و بنای مبارزهٔ با سفسطه و مغالطه را گذاردند.

بـزرگترین ایـن اشخاص، سقراط، حکیم بزرگ بود و پس از اوشاگردش افلاطون همین روش را اختیار کرده که قسمتی مهم از رسائل و کتب وی در رد سوفسطائیان مغلطه‌کار است.

وی سعی داشت که صلاح و خیـر واقعی مردم را آشکار کند و راه مخاطبه و مباحثهٔ درست را بیاموزد.

این کوششها مقدمهٔ فنـی شد کـه شاگرد افلاطون یعنـی ارسطـو فیلسوف بزرگ یونان پایه‌گذار آن شد و رموز و دقایق درست فکر کردن را در چندین کتاب تدوین‌کردکه مجموع آنرا ارگانون نامید.

یکی از کتب وی که بابی از منطق است در اصول و قواعد فن خطابه است که برخی آنرا مستقل می‌دانند. در هر حال فن منطق هم برای اقناع است و از مقدمات است.

ارسطو خود نیز به این معنی تصریح کرده است که خطابه شعبهٔ از منطق و جدل است و بااخلاق و سیاست مدن‌یعنی حکمت عملی ارتباط تـام دارد. چـون خطیب باید از علم اخلاق و سیاست به نحوی آگاه باشد. پس حکماء تمام فنونی را که در آنها سخن بکار می‌رود وارسطو برای آنها قواعد و اصولی بدست داده است جزء منطق شمرده‌اند و پنج صنعت منطقی قائل شده‌اند که عبارت است از: برهان، جدل، مغلطه، خطابـه، شعـر. البته درباب‌مغلطه طرق‌مغلطه رامی‌آموزد تا مخاطب یا سخنور از اشتباهات ممکن آزاد شود.

و چنانکه اشارت رفت سخنوری فن اقناع است و ترغیب و تحریض شنونده، و غرض از آن بدست آمدن این دونتیجه است، پس باید گفت موضوع علـم سخنوری یا خطابه چیزی است که بوسیلهٔ آن غرض از سخنوری حاصل شود. یعنی شنونده سخن گوینده را باور کند و بر منظـور او برانگیخته شود امـا موضوع سخن و گفتار را بـه درستی نمی‌توان معلوم کرد زیرا حدودی ندارد و باید گفت جمیع اموریکه برای انسان پیش می‌آید که با ابناء نوع خود در آن‌گفتگو کند موضوع سخنوری می‌تواند واقع‌شود، خواه اموری مادی باشد خـواه معنـوی، معقول باشد یامحسوس، علمی یااخلاقی، دینی یا دنیائی.

اقناع یا منطقی است یا خطابی. که اول مستند به برهان و دلیل و قیاسات درست است و شك و تردید بـــرای شنونده باقی نمی‌ماند و دومی که اقناعی است که شنونده قبول می‌کند بدون‌آنکه بداند برای چه قبول می‌کند و مستند به امور برهانی، جدلی، عاطفی وغیره است. و این هردو برخلاف سفسطه‌است.

بطور کلی گفته‌اند مغالطه بـر دو نوع است و مغالطه‌کاران دو دسته‌اند: یکی دستهٔ سوفسطائی و دیگر مشاغبی.

فالسوفسطائی هوالذی یترائی‌بالحکمة و یدعی آنه مبرهن ولا یکون کذلك بـل اکثر ماینالہ ان یظن به ذلك.

واماالمشاغبی فهوالذی‌یترآی بانه‌جدلی و انه انما یاتی فی محاوراته بقیاس من المشهورات المحمودة ولا یکون کذلك بل

اکثر ما يناله ان يظن به ذلك والحکيم بالحقيقة هوالذی اذا قضی بقضية يخاطب بها نفسه و غير نفسه يعنی انـه قـال صدقاً.

در هر حال انواع سخن در یونـان باستان و نزد فلاسفه یا جدلی بـوده است یا مغالطی و یا برهانی و یا خطابی و مغالطی هم یا نوع کار سوفسطائیزم بوده است و یا مشاغبی.

مواد صنعت مشاغبی تبکیت، تشنیع، و القاء سخنان حیرت‌انگیـز و ایـراد متشابهات و مبهمات و تکرار به عبارات جوراجور است. و اغلب کار سوفسطائی ترتیب شبه قضیه و قیاس است که بـه وجوهی یا وجهی آن قیاس مخدوش باشد و اغلب برهانهائی شبیه به برهانهای خلف تنظیم می‌نماید و خصم را ملزم به قبول آن می‌کنـد.

امورومحاورات‌خطابی، تمام‌بازگشت بخیرات و شرور می‌کند و از حس خیر طلبی مردم‌به‌اندازهٔزیادی استفاده‌می‌کند. در خطابه سه امر مورد لحاظ است. اول گوینده دوم گفتار سوم شنونده.

اولین شرط خطابه و خطیب بلیـغ آنست که گوینده به آنچه مـی‌گویـد و می‌خواهد بگوید ایمان داشته باشد زیرا اقناع تصرف در خرد و هوش و دل مردم است و نوعی از تعلیم و ترغیب است‌که بواسطهٔ تصرف در روح و نفوس حاصل می‌شود، و باید گویندهٔ خود شور و حال و ایمان داشته باشد تا در دیگران تأثیر کند.

دیگر آنکه سخن او خوش‌آیند باشد و حتی‌الامکان پرخاش وعتاب نکند ونصائح خودرا در لباس داستان و افسانه بیـان کند.

دیگر آنکه سخنش معقول و مـورد اعتماد باشد و از بکار بردن الفاظ بدو منافر طبع بپرهیزد و رعایت فصاحت را بکند رعایت حال شنونده نیز به‌نحوکامل باید بشود آنچه در مجلس عوام بایدگفته شود در مجلس خواص نگوید و بالعکس و مقتضای حال و مقام را بداند.

در کتاب خطابهٔ شیخ به نحو مبسوط از اقسام بـلاغت و شروط فصاحت در الفاظ و متکلم بحث شده است.

خلاصهٔ کلام آنکه بلاغت سخن گفتن به اقتضای حال است و نکو گفتن است پس بلاغت در هرسخنی واجب است خواه آن سخن برای تعلیم باشد خواه بـرای تفریح یـا اقناع و ترغیب و تصرف در نفوس با مدارجی که دارد.

ارسطو و پیروان او سخنوری را سه قسمت کرده‌اند یکی آنکه در انجمنهای ملی بکار می‌بردند در مقام اخذ تصمیم که آنرا مشاورت گفته‌اند.

دوم در اجماعات مختلف برای مـدح و ستایش یا ذم و نکوهش اشخاص کـه مناظری گویند و دیگر راجع به وقایع و حوادث گذشته یا معاصر.

در قـرآن کریم بدیـن معنی اشارت فرموده است. وجادلهم بالتی هی‌احسن ... و بالحکمة و الموعظة الحسنة.

(رجوع شودبه کتاب‌الخطابه. ص۵۲، ۵۵، ۶۲، ۸۳، ۱۵۶، ۳۱۳، ۲۲۶، ۲۳۰.
رجوع‌شود به قصة‌اليونانية ص۲۲۸.

و رجوع شود به: الخطابه ارسطوـ طالیس،دکتر ابراهیم‌سلامی مصر ۱۹۵۳).

همین تقسیمات ارسطو است که در معانی وبیان و بالاخره علوم بلاغی اسلام اثر زیاد گذاشته است و اولین اثری که از ارسطو ترجمه شده همان کتب منطقی وی بوده است و کتاب خطابهٔ وی بارها ترجمه شده است.

این کتاب را فلاسفهٔ اسلام تلخیص کردند و براو شرحها نوشتند وبهترین شرح همان خطابه شیخ‌الرئیس است در این کتاب به درستی روابط بلاغت، با بلاغت یونان روشن شده است.

البته ابن‌سینا خود خطیب ماهری نبود ولکن برحسب مقتضای کارهای سیاسی خود به امور خطابی بی‌توجه نبوده است. وی دارای دو کتاب مهم درفن خطابه است که یکی از این دو کتاب را بنا به‌خواهش ابوالحسن عروضی نوشته است. در این کتاب فن خطابه را تعریف کرده است و منافع آنرا برشمرده است و نسبت خطابه را با جدل و هدفهای خطیب را روشن کرده است. وی به پیروی از ارسطو در کتاب خطابه خود حجتها را دو قسم کرده است صناعی و غیر صناعی که بعداً ذکر می‌کنم.

در هرحال پس‌از نقل علوم یونان به عالم اسلام و حتی قبل از آن در ایران باستان دانشمندان اسلامی که ایرانی ـ الاصل بودند و حتی در خود ایران زمین توجه خاصی به نقل و ترجمهٔ کتب‌منطقی یونان کردند و در مدارس مختلفی که در مناطق متعدد ایران وجود داشت علم منطق مورد بحث و تدریس واقع شده بود، گویند اولین کسی‌که به فنون‌منطقی یونان توجه کرد عبدالله ابن‌مقفع بود که از زبان سریانی یا یونانی ترجمه کرده است و هم وی مقولات ارسطو را به‌زبان تازی برگرداند سپس اسحق ابن‌حنین از اصل یونانی ترجمه کرد. ابن سینا درباب مقولات ارسطو تنها به آنچه دیگران ترجمه کرده‌اند اکتفا نکرده است بلکه خود دقت خاصی در مسائل مختلف کرده است و مسائلی بدان افزوده یا توضیح و شرح و بسط زیادتری داده است.

تقسیم سخنوری و یا حجتها، در سخنوری حجتهای صناعی و غیر صناعی ممکن است اصالت یونانی نداشته باشد آنچه مسلم است اساس و مادهٔ این تقسیمات در کتب یونانی ومؤلفات‌فلاسفهٔ آن سامان وجود داشته است لکن چیزهائی بوسیلهٔ ابن‌سینا و فارابی و سایر فلاسفهٔ اسلام بدانها افزوده شده است.

البته در کتب ارسطو بنابر آنچه از ترجمه‌های مسلمین بما رسیده است این تقسیم هست که حجتهای صناعی آنهائی است که سخنور بقوت نیروی خود ایجاد می‌کند و آنرا عمود گفته‌اند.

و حجتهای غیر صناعی آنست که در خارج موجود است و سخنور از آنها استفاده می‌کند که نصرت و اعوان خوانده‌اند که عبارت از نصوص قوانین عرفی یا غیره است.

در کتاب خطابه‌ابن‌سینا این معنی مشهود است. وی ابتدا وجوه افتراق و اشتراک‌میان صناعات پنجگانه رابرشمرده

است و خطابه رافن اقناع دانسته است و گوید مردم بر دو دسته‌اند عوام و خواص و راه اقناع عوام بجز راه و روش اقناع خواص است وبدین جهت برهان راویژهٔ خواص داند و خطابه را آن عوام. سپس درباب عمومیت خطابه و سایر ملحقات و خصوصیات و لوازم آن بحث می‌کند.

وی بنقل‌قول از ارسطو برای خطابه عمود و اعوانی ذکر کرده است که عمود را گفتارهای مفید گمان می‌داند مشروط بر آنکه منتج به نتیجه باشد و اعوان عبارت از حالات قضایائی است که خارج از عمود است از اقوال و اوضاع و شهادات و متواترات و دیگر اموری که‌در اقناع بکار آید.

«و صناعة الخطابة من‌الصنایع التی تصنع بها فی المتضادین کما ان صناعة الجدل کانت صناعة یقاس بها علی ـ المتضادین»

«فی‌العمود و هوالتثبیت و التثبیت‌هو قول یراد به ایقاع التصدیق بالمطلوب نفسه»

در اینجا بحث از قیاس ضمیر، تفکیر، اعتبار کرده است.

در اقسام استعارات و مجازات و فوائد آنها در مقام استعمال درسخن بطور اختصار بحثی کرده است.

در کتاب سفسطه که برای نخستین بار بدست ابوبشر متی و سپس یحیی‌بن عدی از سریانی بعربی نقل شده‌است نیز قسمتی از قواعد بلاغت مورد بحث قرار گرفته است.

در این کتاب از قول ارسطو نیز مغالطه بدو قسم لفظی و معنوی تقسیم شده است.

مغالطهٔ لفظی شامل اشتراك در اسم، ممارات، ترکیب و جز آن می‌شود.

مغالطهٔ معنوی شامل‌مصادرهٔ‌برمطلوب، عدم رعایت اعتبارات در حملها، عدم رعایت درستی علتها و معلولها و ایهام عکس و جز آنها می‌شود.

و بدین ترتیب مباحث مختلی لفظی و معنوی مورد توجه فلاسفهٔ اسلام قرار مگیرد که بعدها در اصول اسلامی ومعانی بیان مورد استفاده واقع می‌شود.

«کان للفلسفة و علم الکلام اثرکبیر فی‌الفکر العربی و الاسلامی و لاسیمافی عصر العباس الذی بلغت فیه الحضارة اوج ازدها رها بفضل الحرکة العلمیة التی رعاها الخلفاء بفضل الترجمة عن اللغات الاجنبیه کالیونانیة و الهندیة و الفارسیة والسریانیة».

«و قد شاعت المدرسة الکلامیة فی المناطق الشرقیة من‌الدولة الاسلامیةحیث یقطن خلیط من الفرس و الترک و التترو من‌الیهم من الاقوام غیرالعربیة و کانت خوارزم بیئة السکاکی اکبر المناطق‌التی ظهر فیها اقطاب هذالمدرسه کجارالله زمخشری (۵۳۸ ﻫ) و فخرالدین رازی (٦۰٦ ﻫ). و سکاکی (٦۲٦ ﻫ) صاحب مفتاح‌العلوم و سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ ﻫ).»

خلاصه آنکه قبل از ظهور اسلام یعنی در عصر جاهلی صناعات ادبی در نظم و نثر بدین ترتیب که اکنون ما می‌شناسیم نبوده است شعرا و گویندگان منظور و

مقصود خود را بطور ساده و بدون تکلیف در استعمال استعارات و کنایات بعیده بیان می‌کردند و هیچ‌گاه مسائل عقلی و فلسفی در ادبیات راه نداشت.

ادب عربی بدین نحو که اکنون ما می‌شناسیم پایه و اساس آن باحتمال قوی ابتداء بوسیلهٔ جاحظ‌بصری متوفی ۸۶۸م ریخته شد و در قرن چهارم و پنجم‌بدست بدیع‌الزمان همدانی مراحلی از تکامل را طی کرد و کسان دیگری مانند ثعالبی نیشابوری ۹۶۱ ـ ۱۰۳۸ م و حریری ۱۰۵۴ ـ ۱۱۲۲ م در این قسمت امام و پیشوا بودند.

دیگر ابن‌قتیبه دینوری و حمادالراویه است که از بنیان‌گذاران ادب عربی در عصر خلافت عباس می‌باشند و دراین قسمت همانطور که‌اشارت‌رفت دانشمندان ایرانی نژاد اثر بسزائی داشتند.

و «لقد کانت لهذا المداخلة التی جرت بین‌العرب و تلك‌العناصر خصوصاً الفرس اثرها الفعال فی صیرورة الامة العربیة و لغتها الی ما کانت علیه فی هذاالعصر و قدظهرت آثار هذه المخالطة و تلك المداخلة فی‌الاجسام والعقول و العادات و سائر شئون الاجتماع.»

یکی از علل بسط ادب عربی بدست ایرانیان تسلط آل‌بویه بر بغداد است در سالهای (۳۳۶ ـ ٤٤۷) و بعد از آن سلاجقه. در کتاب الادب‌العربی و تاریخه عنوانی دارد در باب «**تاثیراللغة الفارسیة فی‌اللغة العربیة**» که گوید:

و انما نخص اللغة الفارسیة بالتأثیر فی اللغة العربیة و آدابها لان الفرس هم تلك‌الامة العظیمة القدر الراسخة القدم فی‌العلم. القدیمة المدنیه الواسعةالرافعة و قد نزل العرب بلادهم منذالفتح فکان حتماً من‌الحتم ان یتشرب العرب علومهم و یستشعروا ادابهم و آن تظهر آثارذلك فی‌لغتهم التی شاءالله ان تقهر لغة ـ الفرس لانها لسان المحاکم ذی‌السلطان و کان الفرس اهل فصاحة فی‌لغتهم یکتفون فیها باللفظ المونق والواقع الحسن‌فعندهم ازدواج و سجع و جناس و انواع کثیرة من‌البدیع و هم‌یحکمون نوعی الکلام من طویل اضافی‌الذلیل وقصیر متناهی‌القصر ولهم غرام بالتوقیع کان یقوم به الکتاب امام رؤسائهم والوزار فی‌حضرة ملوکهم.

و «کذلك تعلم کثیر من‌العرب لغة الفرس التماساً للذة واستمناعاًبقرائةکتب هؤلاء القوم و الاطلاع علی تاریخهم و مقدار عقولهم.»

بطوریکه ملاحظه‌می‌شود محمودمصطفی می‌گوید در ادب فارسی بسیاری ازمسائل مربوط به بدیع و علوم بلاغی وجودداشته است و ایرانیان پس‌از اختلاط با اعراب محسنات بدیعی اعم‌از لفظی و یا معنوی را داخل در ادب کردند و اعراب خود از این امور لذت می‌بردند وچون زبان عرب مستعد این کار بود باندك زمانی‌ایرانیان صناعات ادبی و علوم بلاغی را بانحاء مختلف وارد ادب عربی کردند.

سپس گوید: یکی از ادباء بزرگ ایران عبدالله‌ابن‌مقفع است که ذولسانین بود و در قسمت‌های مهم ادب فارسی و عربی متبحر بود و کتاب‌الادب‌الصغیر و الادب‌الکبیر از آن اوست وی بسال ۱۰۶

ه متولد شد.

دیگر فضل بن‌سهل، سهل بن‌هارون، موسی بن‌سیار، بدیع‌الزمان همدانی، فخر رازی می‌باشند که هریك بنوبهٔ خود بادب و علوم بلاغی خدمت کردند.

بسیاری از اصطلاحات ایرانی وارددر ادب عربی شد و روح شاعرانهٔ که در اعراب پیدا شدنتیجهٔروح‌ادبی‌فارسیانست.

در زمان رشید توجهی زیادتر بادب و علوم بلاغی شد و خود برای شعرای بلیغ و گویندگان فصیح جایزه معین می‌کرد و بدانها صله می‌داد و بدین‌طریق مسائل بلاغی در ادب عرب عنوان شد و کتبی در این مورد نوشته شد. و می‌دانیم که در عصر خلافت اموی بازار خطابه رایج بود و در این قسمت پیشرفتهائی شده بود ولکن درعصر عباسی پیشرفتهای زیادتری حاصل شد و به قصص، وعظ، تذکر، اهمیت می‌دادند.

فن خطابه درجهان اسلام ابتدابوسیلهٔ وعاظ و مبلغین دین از مساجد شروع می‌شود و عدهٔ بسیاری بعنوان خطیب در عصر عباسی پدید می‌آیند از جمله داود بن‌علی، سلیمان بن داود، ابویحیی بن نباته الحذاقی، خطیب سیف‌الدوله بحلب (متوفی ۳۷٤) و خطیب بغدادی (متوفی ٥٦٤) و ابراهیم بن منصور معروف به عراقی (متوفی ٦١٢) خطیب ری، سهل بن هارون خازن بیت‌الحکمة را باید نام برد.

نه‌تنها معاشرت ومخالطت ملت‌فارس در خطابت اثر داشت بلکه در نویسندگی و منشآت عرب هم تاثیر بسیار داشت.

تعدد القاب، استعمال مجاز و اطناب در سخن و پیدا شدن منشور و تنوع در رسائل و غیره از آثار ادب فارسی است و این خود پایهٔ علوم بلاغی است.

از ابتداء تسلط بویهیان بر بغداد نضج نامه‌نگاری و نوشته‌ها شروع شد و پس از مدتی که از همان عصر خارج نیست بکمال خود رسید و سجع و قافیه و حسن تخلص و مطلع، القاب، مجازات و استعارات رایج گردید و بسیاری از نویسندگان ایران به سجع پردازی و استعمال کنایات و استعارات ملیح پرداختند. ازجمله:

ابن‌عمید کاتب (متوفی ۳٦۰ ه) وزیر رکن‌الدوله حسن بن‌بویه.

ابوبکر خوارزمی (متوفی ۳۸۳ ه).

بدیع‌الزمان‌همدانی (متوفی۳۸۹ ه).

ابواسحق صابی (متوفی ۳۸٤ ه).

صاحب بن‌عباد (متوفی ۳۸٥ ه).

ابوالفتح بستی (متوفی ٤۰۰ ه).

الحصرمی صاحب زهرالاداب (متوفی ٤١۳).

العتبی (متوفی ٤۲۷ ه).

ابومنصور ثعالبی (متوفی ٤۲۹ ه).

ابوالفضل المیکالی (متوفی٤۲٦ ه).

و بعد از انقراض بویهیان و تسلط سلاجقه نیز عدهٔ نویسنده زبردست پیدا شدند ازجمله قاضی عمادالدین اصفهانی (متوفی ٥٩٧) صاحب کتاب الفتح القسی فی‌الفتح القدسی می‌باشد.

در تکوین علوم بلاغی بطور قطع‌کلیه گویندگان و نویسندگان مانند ابی‌نواس، مسلم، ابن‌معتز خلیفهٔ عباسی (۲۹۲ ه)،

صاحب کتاب بدیع و قدامة (متوفی ۳۱۰ ه) و ابوهلال صاحب کتاب الصناعتین.

عبدالقاهر متوفی (۴۷۱ ه) صاحب کتاب دلائل الاعجاز تأثیر داشته وابن‌معتز و پس از آن ابوهلال و عبدالقاهر مؤسس بوده‌اند.

در علم عروض که علم وزن شعر است گویند در ادب عرب خلیل نحوی (متوفی ۱۹۳) امام است و دیگر اخفش الاوسط ابوالحسن سعید بن مسعدة شاگرد سیبویه و ابواسحق زجاج شاگرد مبرد از بنیان‌گذاران علم عروض بوده‌اند.

بعداز اختلاط و درآمیختن اعراب با اقوام دیگر و نضج احکام اسلامی نزاع و جدالی درمیان یهود و نصاری و بت‌پرستان از طرفی‌و مسلمانان از طرف دیگر برخاست و نقوض و شکوك و ایراداتی بر حقوق و قوانین و سرانجام اصول دین اسلام پدید آمد و مسألۀاعجاز قرآن و مجملات و متشابهات و ناسخ و منسوخ آن مورد بحث و نقض وارد شد و ناچار کسانی خود را محق اینگونه مباحث می‌دانستند که اطلاع کافی از علوم عقلی داشته باشند و بدین طریق مسائل عقلی وارد در علوم بلاغی و ادبیات عرب و سرانجام اصول قواعد اسلامی شد، نمونۀ بارز اینگونه مباحث مباحثی است که در کتب ادبی و بلاغی ابن‌قتیبه، جاحظ، مبرد، ابن‌قدامه،ابوهلال عسکری دیده می‌شود.

ابوهلال عسکری خود صریحاً گوید: بسیاری از مسائل کلامی و عقلی درعلوم بلاغی تأثیر کرده است و علت آنرا بیشتر دفع شکوك و نقوض بر آیات قرآنی می‌داند.

دو کتاب خطابه و شعر و احیاناً سفسطه ارسطو بطور قطع در بلاغت اسلامی مؤثر بوده است و گویند ابتدا این کار بوسیلۀ ابن‌قدامة بن‌جعفر صاحب کتاب نقدالنثر انجام شده است.

عبدالقاهر نیز توجهی خاص بدین مطلب داشته است.

اشارت رفت که شیخ ابن‌سینا در کتاب خطابه خود دو مبحث اساسی آورده است که یکی مبحث قیاسهای بلاغی است که قیاس ضمیر و تمثیل و غیره باشد دوم ترتیبات و تجنیسات است و بحث در اقسیۀ اقناع است.

وی بطور اختصار بحث در الفاظ و استعمالات حقیقی و مجازی و استعارات و کیفیت شروع به صحبت و زیر و بم صدا و قیاس ضمیر کرده است.

در مورد قیاس ضمیر گوید: این قیاسی است که در آن تنها به صغری اکتفا شود و محذوف الکبری باشد از جهاتی و بر آن فوائدی مترتب است این قیاس یعنی ضمیر درباب خطابه مانند برهانست در علوم و نوع استدلال ظنی است.

تمثیل که حکم جزئی است از راه تشابه با جزئی دیگر از لحاظ ملاك حکم و قدر جامع و مشابهت.

وی اقسام بلاغت را از معانی، بیان، بدیع، مورد توجه قرار داده است وشرایط خطابت را از لحاظ رعایت ایجاز، و اختصار مورد بحث قرار داده است.

استعاره و تشبیه را موجب تأکید موضوع مورد نظر می‌داند و گوید: یك حالت اعجاب و شگفتی ایجاد می‌کند که شنونده را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

استعاره بنابر رأی وی بیشتر درشعر استعمال می‌شود تا در نثر و باید مورد و محل بکار بردن آنرا شاعران و نثر-نویسان بنحوی بشناسند.

می‌دانیم که ابن‌سینا با وجود آنکه در بسیاری از مسائل خود نظر داشته است و اظهار عقیده کرده است مع‌ذلك اصول و مواد تمام مباحث رااز فیلسوفان قبل‌از خود گرفته است و بدین‌ترتیب رابطه بلاغت با فلسفه ارسطو از همان ابتداء نشو و رشد بلاغت شروع شده است.

و می‌دانیم که بسیاری از مباحث الفاظ را فرفوریوس صوری بعنوان مدخل وارد در منطق کرده است. و مبحث‌کلیات خمس اساس کار وی بوده است وبالتبع مسائل دیگری در مبحث الفاظ پیش‌آمده، مانند: دلالت و اقسام آن، تعریف مفرد و مرکب و جزئی و کلی و ...

در متن مقولات ارسطو بحث ازالفاظ متفق و متواطی و متباین و مشتق شده است از اشتراك و ترادف استسعاره و مجاز و متشابه و منقول، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، ذاتی عرضی بحث شده‌است.

وبدین‌ترتیب کار فورفوریوس صوری ترتیب و تنظیم این مباحث بوده است که این قسمت را مبحثی جداگانه قرار داد. و بدیهی است که خود نیز قسمتهائی بدان افزوده است.

ابن‌خلدون در اینجا رأی و عقیدهٔ دیگر دارد که البته با توجه و دقت و توجیه می‌توان گفت اختلاف چندانی با رأی دیگران ندارد.

وی در مورد علم‌بیان گوید: «هذالعلم حادث فی‌الملة بعد علم العربیة و اللغة وهو من‌العلوم اللسانیه لانه‌متعلق بالالفاظ و ما تفیده و یقصد بهاالدلالة علیه من المعانی وذلك ان‌الامورالتی یقصدالمتکلم بها افادة السامع من کلامه هی اماتصور مفردات تسند ویسندالیها ویفضی‌بعضها الی بعض والدلالة علی‌هذه هی‌المفردات من‌الاسماء والافعال والحروف واما تمییز المسند من‌المسندالیها.»

سپس بلاغت را تعریف کرده است و انواع دلالتها را از استعارات وکنایات که‌کار علم بیان است برشمرده است.وی گوید اولین کسانی که در علم بیان سخن گفتند چیزی‌نوشتند جعفر بن‌یحیی وجاحظ و قدامه بودند و بعد از آن سکاکی و ابن مالك و جلال‌الدین قزوینی بترتیب در کتابهای مفتاح‌العلوم. مصباح و ایضاح و این فن را **صنایع کمالیه** هم نامیده‌اند.

و از همه بیشتر ملت فارس بآن‌توجه کرده است. و می‌دانیم که سکاکی خود بعلم کلام و فلسفه و منطق وارد بود و مدرس علم‌کلام بود وازلحاظ مذهب پیرو فرقهٔ معتزله بوده است. و بدین جهت است که ارتباط کلام و فلسفه بنحوکامل از مباحث کتاب مفتاح‌العلوم با بلاغت آشکار است وی‌مباحث استعارات وکنایات را بصورت قیاسهای منطقی بیان کرده است و البته در این راه مبالغت کرده

است و زیاده‌رویهائی از خلال مباحث او مشاهده می‌شود چنانکه بعداً از مختصات کتاب مفتاح‌العلوم بحث خواهیم کرد. وی بطور کامل مسائل ادبی را از راه‌های منطقی توجیه و تبیین می‌کند. مثلا در توجیه «المجاز ابلغ من‌الحقیقة» گوید: مبنای مجاز بر انتقال از ملزوم بلازم‌است و این امر خود مستلزم ترتیب قیاس تام است.

و در مورد جملهٔ معروف «الکنایة ابلغ من‌التصریح» گوید چون مبنای آن انتقال از لازم بملزوم است.

و اشارت رفت که در کتاب خطابهٔ ارسطو مسائلی مانند: مجاز، استعارت، فصل، وصل، ایجاز و اطناب و تقابل، تطابق، توریه مورد بحث قرار گرفته است.

از این مباحث نه تنها اهل بلاغت و علوادبی بهره‌مند شدند بلکه دانشمندان علم اصول فقه نیز چه مستقیم و چه از راه کتب بلاغی از بسیاری ازین مطالب بهره‌مند گردیدند و هدف اصلی و مهم معانی الفاظ، آیات قرآنی و احادیث‌نبوی بوده است. و مباحثی مانند امر، نهی، استفهام، دلالت‌ها، عموم، خصوص، مطلق، مقید، مجمل، مبین حقیقت و مجاز، اضمار، اشتراك، منجز، معلق، تخصیص و غیره را بطور منطقی مورد بحث قرار دادند و در بسیاری از مسائل دیده می‌شود که در اصول فقه و معانی بیان از لحاظ بحث، اشتراك کامل دارند. در تهذیب‌الاصول علامه حلی و شرح آن بسیاری از این مباحث مورد دقت قرار گرفته است. وی از همان ابتدا بحث را جنبهٔ منطقی بخشیده است و از مباحث الفاظ منطق بسیار مستفید شده است.

در مباحث مربوط بالفاظ‌بطورمستوفی بحث در الفاظ مشترك و مترادف وغیره کرده است وگوید **الاشتراك** خلاف‌الاصل، و المجاز خلاف‌الاصل، و اقسام الحقیقه ثلاثه: لغویة و عرفیة و شرعیة.

عرف هم بر دو قسم است، عرف عام و عرف خاص.

مجاز گاه در مفردات است و گاه در مرکبات.

در هر استعمال مجازی تناسب وعلاقهٔ لازم است مانند علاقات سببیت ومسببیت، علاقهٔ تضاد. مانند «و جزاء سیئة سیئة بمثلها».

علاقهٔ مایؤل. چنانکه شارب خمر را سکران گویند.

علاقهٔ ماکان. چنانکه اطلاق ضارب و قاتل بر افراد باعتبار ماکان کنند.

علاقهٔ مجاورت. علاقهٔ مشابهت. علاقهٔ که باعتبار مقدمات باشد چنانکه اعتقاد را علم گویند.

علاقهٔ ظرف و مظروف. مانند «جری النهر» یا «جرالمیزاب».

و چنانکه اشارت رفت در طول‌تاریخ اولیه اسلام بسیاری از محققان و ادباء و حکماء و منطقیان در پایه‌گذاری این علم یعنی ادب وبلاغت مؤثربوده‌اند مانند ابوبشر عمربن عثمان بن‌قنبر مشهور به سیبویه (۱۸۰ ه) در قسمتهائی ازاصول معانی و بیان سخن گفته است و سپس ابوزکریا یحیی بن‌زیاد الفراء (۲۰۷ ه)

کتاب معانی القرآن را نوشته است.

ابوعبیده معمر بن‌المثنی (۲۰۸ ھ) کتاب مجازالقرآن را نوشته است.

ابوعثمان‌جاحظ (۲۵۵ ھ) کتاب‌البیان و التبیین نوشته است.

ابن‌قتیبه (۲۷۶ ھ) کتاب تأویل مشکلات القرآن را نوشته است.

محمد بن‌یزید المبرد (۲۸۵ ھ)الکامل فی‌اللغة والادب.

۱۲ابوالعباس بن‌ثعلب (۹۹۱ ھ) در قسمتهائی از ادب و بیان نظریاتی دارد.

عبدالله‌بن‌معتز (۲۹۶ ھ) کتاب‌البدیع را نوشته است.

قدامة‌بن‌جعفر (۳۳۷) کتاب‌نقدالشعر را نوشته است.

علی‌بن عیسی الرمانی (۳۸۶ ھ) کتاب النکت فی‌اعجازالقرآن.

ابوالحسن محمدبن ابی‌الحسین‌معروف بشریف رضی (۴۰۶ ھ) کتاب مجازات القرآن وی مشهور است. در مجازات‌نبویه هم نوشته است.

ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی‌کتاب العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، را نوشته است.

و بالاخره فخرالدین رازی (۶۰۶ ھ) نهایةالایجاز فی درایة الاعجاز را برشتهٔ تحریر درآورده است.

و بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که علوم بلاغی بطور پراکنده بوسیلهٔ‌نحویان و صرفیان و علماء تفسیر و کلام وادب مطرح می‌شود و متدرجاً بصورت کتاب و رساله درمی‌آید و ابتدا بوسیلهٔ ابن‌قتیبه بعضی از مسائل آن مرتب می‌شود وسپس عبدالقاهر جرجانی کامل‌تر می‌کند.

گویند کلمهٔ بیان را که شاید مأخوذ باشد از جمله (خلق‌الانسان‌وعلمه البیان) آیه قرآن، بدین معنی که از فنون بلاغت است جاحظ بکار برده است و یکی از کتب وی (البیان و التبیین) بدین نام است. وی معظم مسائل بلاغت را تحت عنوان بیان قرار داده است وفنی‌جداگانه و مفرد قرار نداده است.

همین عمل را عبدالقاهر کرده است چنانکه بعداً نیز اشارت می‌شود.

سکاکی موضوعات و مسائلی را که در بیان مطرح می‌شود جدا کرده است و آنرا علمی مفرد قرار داده است وبعدها دیگران از وی پیروی کرده‌اند و ما بعداً در مشخصات مفتاح‌العلوم تذکر می‌دهیم.

در مختصرالمعانی فن بیان را چنین تعریف کرده‌اند. «و هو علم یعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح‌الدلالة علیه ای علی ذلك المعنی بان یکون بعض الطرق واضح الدلة علیه و بعضها اوضح». سپس بحث در دلالت الفاظ کرده است و دلالتها را ابتداء بر دو قسم کرده است لفظی و غیر لفظی. و تقسیم دیگر برای دلالت‌های لفظی کرده است به مطابقت تضمن و التزام.

و تقسیم دیگر بدلالت‌عقلی‌ووضعی...

و گوید: «و ایرادالمعنی الواحد بطرق مختلفه فی‌الوضوح یتأتی بالوضعیه و...»

و یتأتی الایراد المذکور بالعقلیه من الدلالات الجواز ان تختلف مراتب‌اللزوم‌ای مراتب لزوم الاجزاء للکل فی التضمن و مراتب لزوم‌اللوازم للزوم فی‌الالتزام».

لکن مصطلح معانی ظاهراً از اصطلاحاتی است که سکاکی بکار برده است. البته بحث در استعارات ومجازات و کنایات و دلالتهای الفاظ بر مدلولات التزامی و تضمنی و بحث در محکمات و متشابهات و غیره از الفاظ بلحاظ معانی است و بویژه تأویل و تفسیر مجملات و متشابهات عملا بحث در معانی شده‌است لکن نه بدین معنی که یکی ازعلوم بلاغی است ظاهراً این امر مربوط به سکاکی باشد.

در کلمات فخر رازی (۶۰۶ ه) نیز این اصطلاح دیده می‌شود لکن موضوعات هریك را جدا نکرده است و مراد او از علوم بلاغی تمام فنون سه‌گانه است.

درکتاب مختصرالمعانی ومطول تفتازانی‌باب معانی بدین طریق تعریف شده است «و هو علم یعرف به احوال اللفظ العربی التی بها یطابق مقتضی الحال و ینحصر فی‌ثمانیة ابواب. **احوال** الاسناد الخبری، احوال المسندالیه، **احوال**امسند، **احوال** متعلقات الفعل، القصر والانشاء، **الفصل** والو صل، **الایجاز** و الاطناب و المساوات.

در باب قصر، فصل ووصل، کنایات، تعریضات، و مسائلی دیگر عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱، ۴۷۴) درکتابهای‌اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز بطور مستوفی بحث کرده است وی در دلائل الاعجاز فصل جداگانه‌ای جهت کنایه قرار داده استو تعریضات و رموز و اشارات رادر باب کنایات مورد بحث قرار داده است. که بعداً بدان اشارت می‌رود.

زمخشری نیز همین‌کار را کرده‌است. وی فرق میان تعریض و کنایت را بطور دقیق بیان کرده است.

کلمهٔ بدیع مکرر در قرآن آمده است «بدیع السموات والارض»...

این کلمه بدین معنی که یکی ازفنون بلاغت باشد ظاهراً بوسیلهٔ ابن‌مالك وبعد از اوخطیب قزوینی بکار برده شده‌است. رشیدالدین وطواط (۳۷۳ ه) نیز این اصطلاح را بکار برده است.

در هرحال فن بدیع یکی از فنون سه گانه بلاغت است و درین مورد کتابهای جداگانه نوشته شده است. از جمله بدیع القرآن است که از کتب معروف است.

در مختصرالمعانی بعداً بدین طریق تعریف شده است: «و هو علم یعرف به وجوه تحسین الکلام بعد رعایة المطابقة و وضوح الدلالة و هی ای وجود تحسین الکلام ضربان معنوی ولفظی اما المعنوی فمنه المطابقة وسمی الطباق و التضاد ایضاً و هی‌الجمع بین‌المتضادین ای‌معنیین متقابلین فی‌الجمله و یکون ذلك الجمع بلفظین من نوع واحد اسمین نحو «و تحسبهم ایقاظاً و هم‌رقود».

او فعلین نحو «یحی و یمیت».

او حرفین نحو «لها ماکسبت وعلیها ما اکتسبت».

او من نوعین نحو «او من کان میتاً فاحییناه».

و هو علی ضربین: طباق الایجاب کما مر و طباق السلب که جمع بین دو فعل است از مصدر واحد که یکی مثبت و دیگری منفی باشد. مانند «ولکن اکثر

الناس لایعلمون یعلمون حیوة الدنیا.»
یا یکی امر و دیگری نهی‌باشد مانند: «ولاتخشوالناس و اخشونی».
در هرحال پس‌از سکاکی سعدالدین تفتازانی یکی از فحول علم ادب ومعانی بیان بود که خود در علوم عقلی دستی داشته است.وی بطورکامل پیرومکتب‌های قبل‌از خود نبود و بلکه صاحب‌نظر است و در مسائلی مبتکر بوده است. بعد از او از معاصرینش شریف جرجانی است (۸۱٦ ه) که دنبال کار تفتازانی را گرفته است و درحقیقت مکمل وی‌می‌باشد در مقدمه کتاب بدیع‌القرآن ابن ابی‌اصبع مصری (۵۸۵ ـ ٦۵٤ ه).
در مورد کلمهٔ بدیع گوید این کلمه از قرن چهارم‌هجری بمعنای فن‌مخصوص بکار رفته است و می‌گوید:
ابن‌معتز بسیاری از مسائل بدیع را خود بوجود آورده است وبعداز او قدامه می‌باشد و سپس ابوهلال عسکری متوفی (۳۹۵ ه) و بالاخره در قرن پنجم ابن رشیق قیروانی و ابن سنان خفاجی‌متوفی (٤٦٦ ه) که در باب فصاحت و تعریف آن و اقسام کنایات و استعارات سخن گفته است و مسائلی دیگر را موردبحث قرار داده است.
در کتاب بدیع‌القرآن انواع استعارات از مرشحه، مجرده و سپس تجنیس و انواع آن حتی اصطلاحاتی که در کتب دیگران یافت نمی‌شود، دیده می‌شود.
در مقدمهٔ همین کتاب آمده است که اولین گامی که در مباحث بدیعی‌برداشته شد بوسیلهٔ متکلمان و ادباء جهت بیان اعجاز قرآن بود و آیات تحدی خودمزید بر این امر شده است.
چنانکه در قرآن آمده است «ان کنتم فی‌ریب ممانزلنا علی‌عبدنا فأتوابسورة‌من مثلها» «ولئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا...»
بزرگترین دسته و فرقه که در این‌راه خدمت کرده‌اند فرقهٔ معتزله‌اند.
در قرن دوم هجری بسیاری از دانشمندان عرب و عجم بشرح و تفسیر قرآن پرداختند و در ضمن کار بایرادات منطقی و اشکالات فلسفی از یکطرف و ایرادات ادبی و آنچه مربوط به قواعد زبان است از طرفی دیگر برخورد کردند. و این خود داعیهٔ قوی بر تأسیس فنون بلاغت شد.
پس از تأسیس و تدوین علوم بلاغی بسیاری از اصطلاحات علوم عقلی خود بخود وارد در آن شد و بعدها می‌بینیم که از اصطلاحات پخته شده این‌فنون درمنطق نمودار می‌شود و دانشمندان اسلامی که در علوم منطقی کتاب نوشتند متأثر از اصطلاحات این قوم شدند البته این خود مساله‌ایست که باید مورد توجه و بحث واقع شود.
نمونهٔ آن اساس‌الاقتباس است که خواجه در این کتاب بیش از اندازهٔ‌لازم مربوط به اصول لفظی مباحث منطق بحث کرده است.
در باب طبقه‌بندی و تقسیم علوم دانشمندانی همچون غزالی و خواجه و قطب‌الدین شیرازی متأثر از افکار ادیبان و علماء مذهب شده‌اند.

غزالی در کتاب معیار و قسطاس مسائل خاصی را مطرح کرده است در قسطاس موازین پنجگانه‌ای برای رسیدن بنتایج بدست داده است. و این موازین را از قرآن مجید گرفته است و میزان را قیاس تعلیمی نامیده است.

باری، موضوعاتی را عبدالقاهر منظم کرد گاهی تحت عنوان معانی ذکر شده است و گاهی آنها را بنام بیان خوانده است. لکن سکاکی بحصرعقلی آنرا طبقه‌بندی کرده است و موضوع‌های هرعلمی را مشخص نموده است و مسائل هرعلمی را تحت عنوان همان علم قرار داده‌است.

در تعریف علم بیان گوید: عبارت از اداء و تقریر یك معنی است بوجوه و طرق مختلف در وضوح و خفاء.

سکاکی‌گوید: بدرالدین بن‌مالك بخش سوم علوم بلاغی را بدیع نامیده است و بعد از وی خطیب قزوینی همین نام را برگزیده است.

وی بدیع را از علوم بلاغی نمی‌داند بلکه مربوط به محسنات لفظی و معنوی می‌داند.

و بالاخره سکاکی نخستین کس است که بحصر عقلی منطقی علوم بلاغی را تقسیم کرد و از عبدالقاهر جرجانی پا را فراتر گذارد و ابواب و مباحث ومسائل آنرا بر مبنای عقلی و منطقی استوارکرد وهمانطور که اشارت رفت علم‌نحو عبارت از معرفت و شناختن قواعد ترکیب‌کلمات است بمنظور تشکیل جملاتی که مفید اصل مقصود و معنی باشد بر اساس استقراء کلمات عرب و فایدهٔ دیگر آن احتراز از خطاء لفظی است و بحث در فاعل و مفعول و تقدیم و تأخیر آندو با یکدیگر و شرط و جواب شرط. مبتدا و خبر و غیره می‌کنند تا حدودی که اصل معنی فوت نشود و حداکثر بحث‌ازجملات و انواع آن، برخلاف علم معانی که‌بحث را وسیع‌تر و ممتع‌تر قرار می‌دهد.

و باز همانطور که اشارت رفت علماء متبحر در نحو بطور پراکنده و غیر منظم در کتب نحوی مسائل نحوی را گسترش دادند و گاهی از حدود بحث ساده نحوی خارج شدند و همین امر نیز یکی از اسباب علل پیدایش فنی جداگانه شد.

یادآور شدیم که مصطلحات علوم بلاغی بطور تدریج پیدا شد و بمانند سایر فنون و علوم، مسیر طبیعی خود را طی کرد تا بدرجهٔ کمال خود رسید.

بسیاری از اصطلاحات‌بلاغی درسخنان جاحظ دیده میشودالبته جاحظ خود واضع همهٔ آن اصطلاحات نبوده است و بلکه از سخن دانشمندان دیگر گرفته است.

اصطلاحاتی که جاحظ بکار برده است عبارتست از: بیان، فصاحت، بدیع، استعاره، کنایه، سجع، تشبیه، اطناب، ایجاز، ضرب‌مثل.

و مع‌ذالك به تعریف هر یك‌از کلمات و مفاهیم بطور کامل نپرداخته‌است وهمه را بطور دقیق از یکدیگر جدا و ممتاز نکرده است.

ابن‌قتیبه نیز برخی ازاین اصطلاحات را در کتاب تأویل مشکل‌القرآن متعرض شده است مانند مجاز، استعاره، مقلوب، حذف، کنایه، تعریض، مخالفت ظاهر

لفظ یا معنای آن.

مبرد در کتاب الکامل از اصطلاحات تشبیه، مثل، کنایت، اختصار، استمارت، اطناب، تقدیم، تأخیر، ذکری کرده‌است.

ثعلب نیزازتشبیه، استعاره، تعریض، حسن خروج، ایجاز، مجاورة الاضداد نام برده است.

در اواخر قرن سوم هجری ابن معتز در کتاب خود (البدیع) بعضی از مصطلحات بلاغت را با تعاریف ادبی غیر فلسفی شرح داده‌است واستعاره، تجنیس، مطابقت، ردعجز بر صدر ومذهب کلامی و التفات و اعتراض و رجوع و حسن خروج و تأکید و مدح و تجاهل العارف، و «هزل یراد به‌الجد» و حسن تضمین و تعریض و کنایت و افراط در صفت و حسن تشبیه و لزوم مالایلزم وحسن‌ابتداء را مورد بحث و شرح قرار داده است.

نهایت بنحو بحث لغوی و ادبی نه فلسفی و کلامی و این وضع تا زمان سکاکی بدین منوال بود.

ابن هلال عسکری (متوفی ۳۹۵) در کتاب الصناعتین، بسیاری‌از مسائل‌بلاغی را مطرح کرده است. ابتدا در باب بلاغت از صنعت سخن گفتن بحث کرده است و از حسن اقتباس و حسن بیان، حسن سبك، ایجاز، اطناب، سجع وتشبیه سخن گفته است و بلاغت و فصاحت را بطور دقیق تعریف کرده است.

در فصل سوم گوید «الفصل الثالث و هوالقول فی تفسیر ماجاء عن الحکماء و العلماء فی‌حدود البلاغة».

و بدین ترتیب مسائل و اصطلاحات فلسفی و منطقی را وارد در علوم‌بلاغی کرده است.

وی از گفتار اسحق بن حنین، ابن مقفع، عبیدالله بن‌زیاد بن‌ظبیان، حلوانی عبیدالله بن‌سلیمان، بحتری، فرزدق، مسلم، ابوبکر صولی، جعفر بن‌یحیی. مسائلی را مطرح کرده است که مربوط به علوم بلاغی است.

در فصل اول از باب دوم در باب کلام و اقسام آن از آراء و اقوال ادباء و حکماء مطالبی نقل کرده است.

در فصل سوم همان باب، از اجناس کلام منظوم، رسائل، خطبه‌ها، اشعار، و اصطلاحاتی مانند ایجاز، اطناب، سجع و اوزان عروضی بحث کرده است، در باب فصل و وصل هم‌مطابق آنچه‌تفتازانی آورده بحث دقیقی کرده است.

خلاصه اینکه عبدالقاهر از مدونین و مبتکرین بسیاری از مسائل علوم بلاغی است وی در کتاب اسرارالبلاغة که بطور قطع کامل‌تر از صناعتین است اهم‌مسائل معانی بیان را مطرح کرده است ازجمله: سجع و تاریخچهٔ مختصر آنرا در کلمات قدما و ذکر نام کسانی که عبارات‌مسجع گفته‌اند

انواع تجنیس، استعارت و انواع‌آن، تشبیه و ارکان و انواع آن، در قسمت تشبیه وتمثیل و استعارت مباحث مفصل بمیان آورده است.

و دیگر ابن سنان خفاجی (متوفی ٤٦٦) است صاحب کتاب سرالفصاحة.

و گفتیم تفسیر قرآن و احادیث در پیدایش علو بلاغی پیش از هر چیزی‌اثر

داشته است زیرا مبنای آن بر ایمان و اعتقاد است و کسانیکه در این قسمتها کار کرده‌اند دقت‌های زیادتری از لحاظ فهم استعارات و تشبیهات و کنایات و محکمـات و متشابهات قرآن و احـادیث داشته‌اند.

مراجعه بکتب تفسیر این مدعا را ثابت می‌کند. بطوریکه در این قسمتها کتابهائی هـم نوشته شده است مانـنـد، مجارات القرآن، بدیع‌القرآن و غیره.

یکی ازین کتب که پـر از اینگونـه اصطلاحات است، کتاب **اعجاز البیان** فی تأویل القرآن (یعنی سوره فاتحه) تالیف صدرالدین قونوی است (متوفی ۶۷۳).

با تمام این احوال بزرگترین مردعلم و ادب که فنون بلاغت را بطور کـامـل تعریف کرده است و هر یك را از دیگری ممتاز گردانید سکاکی‌است (متوفی۶۳۶) وی در کتاب مفتاح‌العلوم که در حقیقت جامع علوم ادبی است باختصـار رؤس همهٔ مسائل ادبـی را شرح داده است. قسمت اول این کتاب در صرف است که ابتدا از مخارج حروف بحث کرده است که کاملا بحث تجویدی است و ازترخیم و تفخیم و اماله بطـور مستوفی سخـن گفته است.

قسمت دوم این کتاب در رؤس علـم نحو است و بالاخره بخش سوم در معانی بیان است که هر دوفن را در این‌قسمت تعریف نموده است و موضوعات هر یك را متمایز کرده است.

و بالاخره وارد در علم بدیع می‌شود و مسائل جالبی را مطرح می‌کند.

وی تکلمهٔ در علم معانی نوشته‌است بنام علم استدلال ودر آن فصولی ازمنطق را ایراد کرده است مثل باب حدود و تعاریف، نقیض، عکس قضایا و بالاخره اقیسه و بدیـن ترتیب رسماً و عنواناً اصول علوم منطقی را وارد در علـوم بلاغی نموده است و بلکه منطق لفظی را از بخشهای علوم بلاغی می‌داند.

و سرانجام بحث از علم شعر واوزان عروضی نموده است.

و می‌دانیـم کـه پس از وی خطیب قزوینی در مختصر تلخیص المفتاح در معانی و بیان و بدیع ابتکاراتی کـرده است و بسیاری از مسائل منطقی راوارد در علم معانی بیان نموده است.

و بالاخره کمال و ختام این علـوم بدست سعدالدین تفتازانی شده است که بدان اشارت می‌شود.

اخوان‌الصفا در باب منطقیات، منطق را دوبخش کرده‌اند: منطق لفظی ومنطق فلسفی مسائل مربوط بادب و معانی و بیان و اصول را منطق لفظی نامیده‌اند در هرحال مبحث الفاظ را کـه گستردهٔ همان مباحث الفاظ منطق است باضافـه مسائل دیگری که از طرف خـود آنهـا مطرح شده است جزء اصول منطق لفظی محسوب کرده‌اند.

در کتب متأخران مانـنـد میـر سید شریف نیز این معنی رعایت شده است.

ابـن ابی‌الجمهور در کتاب المجلـی توجهی خاص به مبحث صناعات خمس منطق کرده است و تنها از اصول منطق در ابتداء کتاب خود صناعات را مورد

بحث قرار داده است.

وی ابتدا از حروف و نقطه‌وخاصیت حروف شروع کرده است و حروف بیست و هشت‌گانه الفبا را با جهان وجود و عوالم شهادت و غیبت و ملکوت وناسوت منطبق کرده است، البته می‌دانیم که‌همین کار در رسائل اخوان‌الصفا بطور دقیق شده است.

در کتاب المجلی بنقل از فتوحات، گفته شده است: که این کار یعنی توجه بعلم حروف ابتدا بوسیلهٔ عیسویان شده است وی بحث خطابه را بطور دقیق مورد توجه قرار داده است و گوید: خطابت صناعتی است که غرض از آن اقناع جمهور شنوندگان است در هر فنی و امتیازاتی که باجدل دارد برشمرده‌است.

وی درباب قیاسات مناظری‌ومشاجری و منافری بحث کرده‌است در عمودواعوان سخنوری و خطابه و مبادی آن بحث کرده است.

مبادی آنرا بمانند قدما، مشهورات، مقبولات مأخوذ از انبیاء، اولیاء، ائمه، حکماء و شعراء می‌داند و بدین طریق علو منقلی شرعی در قرون بعد نیز بطور شدیدتری وارد در خطابه و منطق می‌شود.

در باب مغالطه نیز بحث مستوفی کرده است و مواد آنرا که عبارت از مصادرهٔ بر مطلوب و نادرستی مقدمات و متشابه بودن آنست و بالاخره وضع لازم مقام ملزوم و بالعکس و وضع ما بالعرض در مقام ما بالذات و بالعکس و عدم تکرار حدوسط، وضع محسوس بجای معقول یا اخذ مابالقوة مقام ما بالفعل و بالعکس، اخذ عدم ملکه مکان ایجاب و سلب، اخذ جزء العلة بجای علت تامه و اعتبارات دیگر بحث کرده است.

وی با دید وسیعی بکتب و مسائل مطروحه قدما در علوم مختلف نگریسته و بسیاری از جواب و سئوالها و نقوض و ایراداتی که در کتب قدما شده است و دفع دخلهای مقدر همه را از باب جدل می‌داند.

وی فن جدل را که مبتنی برمقدمات مناظری و مشاجری است بسیار آموزنده می‌داند و ما می‌دانیم که مناظره خود در طول تاریخ یکی از فنون مستقل ادب شده است.

خلاصهٔ کلام از آنچه گذشت آنکه مسائل مربوط به علم‌بلاغت بطورپراکنده در کتب تفسیر بوسیلهٔ مفسران صدر اسلام مطرح شده است و درکتب ادیبانی مانند جاحظ نیز مسائلی از آن موردبحث قرار گرفته است و متدرجاً بطرف کمال و تطور رفته است تا عصر عبدالقاهر جرجانی وی اصولی از آنرا مرتب ومنظم کرده و در فاصله مابین عبدالقاهر و سکاکی کتب و رسائلی در این‌باب نوشته شد و دانشمندان در این زمینه تحقیقاتی کردند. و هر یك از ادباء و نویسندگان با حمایت خلفا و امراء اسلامی در این راه یعنی حسن بیان و بلاغت و اقتباس روح ادبی ایرانی و بکار بردن صنایع ادبی در نثر و نظم قدمهائی برداشتند و سرانجام سکاکی علوم بلاغی را به معنی خاص مورد بحث قرار داد و اقسام سه

گانه (معانی، بیان، بدیع) را از یکدیگر متمایز گردانید.

وی نخستین کسی است که علوم منطقی را بالصراحة و بعنوان اصلی لازم در توجیه مسائل معانی بیانی وارد در بلاغت کرد و با روح منطقی وفلسفی خود مسائل بلاغی را تفسیر و بیان کرد.

مسائل مربوط بمعانی مانند: تقدیم، تأخیر، حذف، ذکر، فصل، وصل در کتب قدما بطور ساده و ادبی محض مورد بحث بود لکن پس از عبدالقاهر این مسائل به نحوی دیگر مورد بحث واقع شد که جنبه‌های منطقی در آن بیش از جنبه‌های ادبی محض مورد توجه قرار گرفت. ما در کتب نحوی قدما همین مسائل را می‌بینیم که مورد بحث واقع شده است و تا حدودی هم توجهی به بحث معنوی‌آنها شده لکن نه آنطور که از عبدالقاهر و سکاکی به بعد.

در کتاب دلائل‌الاعجاز اگر خوب بنگریم این مسائل با اینکه بطور دقیق مورد بحث واقع شده است مع‌ذلك آن جنبه‌های منطقی که بعدها بوسیلهٔ سکاکی و سعد تفتازانی بدانها داده شده است دیده نمی‌شود. در پایان بطور اختصار بعضی ازین مسائل را از کتابهای مختصر المعالی و مطول ذکر می‌کنیم و بحث را خاتمه می‌دهیم.

در باب مسند و مسند الیه درکتب نحو از لحاظ شکل کلمه و ترکیب آن و رعایت اعراب بحث می‌شود و بجز اینکه موارد تقدیم و تأخیر فاعل و مفعول را با یکدیگر ذکر می‌نمایند و احیاناً سبب آنرا هم بیان می‌کنند توجه کاملی به تغییرات معنوی که ازین عمل حاصل می‌شود نداشته و ندارند. لکن در علوم بلاغی برای هریك ازین اوضاع و احوال فوائدی برشمرده‌اند و امثله و شواهدی برای اثبات مدعای خود در موارد مختلف ذکر کرده‌اند.

وبراین‌مبنی قواعدی یافته‌اند ازجمله گفته‌اند «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر.» و «ان التقدیم یفید التخصیص» مانند «ما قائم الا زید» و «ان علینا جمعه و قرآنه ثم ان علینا بیانه» و «ایاك نعبد و ایاك نستعین» و «التقدیم یفید الاختصاص ان جاز تقدیر کون المسند الیه فی‌الاصل مؤخراً علی انه فاعل معنی فقط لالفظاً، والا فلا یفید التقدیم الا تقوی الحکم... و لکونه ای التقدیم اعون علی‌المراد بهما ای بهذین الترکیبین لان الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة التی هی ابلغ من‌التصریح».

(رجوع شود به دلائل الاعجاز ص ۴۲

رجوع شود به مختصر المعانی ص ٤٤

سکاکی – مفتاح العلوم و رجوع‌شود به اعجاز البیان صدرالدین قونی.

رجوع شود به مختصر تلخیص‌المفتاح تالیف جلال‌الدین ابوعبدالله محمدبن قاضی القضاه سعدالدین بن محمدعبد – الرحمن قزوینی.

رسائل اخوان الصفا ج ۱ ص ۳۹۹ و رجوع شود به جواهر النضید خواجه بشرح علامهٔ حلی – تهران ۱۳۱۱، و درةالتاج – قطب‌الدین شیرازی – تهران ۱۳۲۰ باهتمام آقای سید محمد مشکوة

در باب الفاظ و طبقه‌بندی علوم.
۱ـ و رجوع شود به اسرار البلاغة عبدالقاهر جرجانی . استانبول ۱۹۵٤م.)
در کتاب ادب العربی و تاریخه آمده است. که مردمان فارسی ذاتاً اهل فصاحت و بلاغت بودند و در استعمال سجع و جناس و انواع صناعات ادبی و بدیعی ماهر بودند و بالاخره قسمتهای از فنون بلاغی بوسیله آنان به ادب عرب وارد شد ص ۲۲.
(۲۲ـ الادب العربی و تاریخه ص ۲۲، ۱۷۰.
۳ـ البلاغة عندالسکاکی ص ۱۲۱، ۱۵٤.) بسیاری ازشواهد مثال که درکتاب مطول سعد تفتازانی آمده است از آیات قرآن و اخبار فصیح است.
(رجوع شود به الادب‌العربی وتاریخه ص ۱۷، ۲۲، ۲۷، ٤۱، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۸۳) وی درباب اختلاط ومعاشرت عرب‌با عجم مباحث مفصل آورده است.
معانی شرعیه ـ (اصطلاح اصولی) رجوع به حقایق شرعیه شود.
معانی عامه ـ (اصطلاح فلسفی)مراد از معانی عامه که معانی ناعتیه هم‌گویند امور اعتباری مانند وحدت، شخصیت، امکان، وجوب و امتناع است.
(اسفار ج ۱ ص ۱۷، ۲۳).
معاهده ـ معاهدهٔ برای صلح ازطرف امام یا نایب او است
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۹)
معاینه ـ (اصطلاح ذوقی) معاینه‌یعنی دیدن و مشاهده کردن و معاینات بر سه گونه‌اند: یکی‌معاینهٔ ابصار ودیگری‌معاینهٔ عین‌القلوب که علم یقینی باشد ومعاینه بشواهد دانش باشد و سه دیگر معاینهٔ روح که معاینهٔ عین حق باشد
(از شرح منازل ص ۱۹۵).
معبدیه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج‌اند خوارج ثعالبه پیروان معبدین عبدالرحمن
(از کشاف ص ۹٤۹).
معتبر ـ (اصطلاح حدیث) وروایتی است که تمام یا عدهٔ از فقها بدان عمل کرده باشند یا دلیل بر صحت آن اقامه شده باشد.
(از درایه ص ۵۰).
معتدة ـ زنی که در حال عده است.
معتزله ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق اسلامی‌اند یاران واصل‌بن عطااند وی همان بود که از مجلس حسن بصری اعتزال گزید او صاحب کبیره رانه مؤمن داند نه کافر بلکه بین بین داند لکن سرانجام صاحب کبیره بآتش رود ولکن عذاب او خفیف است این عدهٔ را قدریه هم نامند.
(از کشاف ص ۱۰۲۵).
رجوع به کلام و متکلمان شود.
معتکف ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) یعنی کسی که اعتکاف کند و اعتکاف ماندن در مسجدالنبی و مسجدالحرام و یا مسجد جامع است با رعایت شرائط معین و آن یکی از اعمال حسنه است که ثواب آن معادل با زیارت بیت‌الله است و در اصطلاح مراد از اعتکاف قطع‌علائق دنیوی است و بریدن از هواهای نفسانی و توجه بمبادی روحانی و اختیار طریق

حقیقت، و سیر الی المطلوب که ذات حق است.

سنائی گوید:

تا معتکف راه خرابات نگردی
شایستهٔ ارباب کرامات نگردی
از بند علائق نشود نفس تو آزاد
تا بندهٔ رندان خرابات نگردی
در راه حقیقت نشوی قبله احرار
تا قدوهٔ اصحاب لباسات نگردی

و مراد از معتکفان حظایر علوی و معتکفان خطایر ملك و ملکوت و معتکف آشیانهٔ خدمت، اهل‌الله‌اند.

در معنی فقهی رجوع به اعتکاف‌شود

معتل – (اصطلاح ادبی) یعنی فعل و اسمی که در واعلال و حرف عله است، معتلات بر سه قسمند زیرا یاحرف‌عله بجای فاءالفعل است معتل‌الفاء. یا بجای عین‌الفعل است معتل العین واجوف یا بجای لام الفعل است معتل‌اللام و ناقص نامند مانند «وعد، قال،، رضی» اگر دو حرف عله در یك کلمه باشد لفیف نامند اگر بجای فاء و لام بود لفیف مفروق نامند والا مقرون مانند «طوی، شوی»

و معتل در اصطلاح حدیث روایتی است معلول بیکی از جهات

(ازکشاف ص ۱۰۴۵ – شرح‌تصریف ص ۱۳۱).

معجزه – (اصطلاح کلامی) کلمهٔ معجزه از اعجاز است و آن امری است که‌منشاآن داعی‌برخیر وسعادت باشدکه‌بر خلاف عادت بدست کسی که مدعی نبوت است ظاهر میشود

(دستور ج ۳ ص ۲۹۰).

معجم– (اصطلاح‌ادبی) لفظی‌که‌عجم‌از کلام عرب بکلام خود نقل کرده باشد یا اندك تغییری و کتاب لغت

(از کشاف ص ۱۰۱۷)

معد – (اصطلاح فلسفی) رجوع به علل معده و معدات و علت ناقصه شود.

معدل‌النهار – (اصطلاح هیوی) بطور کلی دوائری که بر سطح کره میتوان فرض کرد و یا بر سطح فلك‌الافلاك میتوان فرض کرد یا دوائر عظیمه‌اند و یا صغیره. بزرگترین دایرهٔ مفروض آن بود که درست وسط و میانه واقع شود که عالم و مرکز آن را بدو نیم کند و البته دوائری که در دو طرف آن فرض شود به نسبت فاصلهٔ که از نقطهٔ وسط دارند کوچك و بزرگ شوند و قهراً هیچکدام از آنها عالم و مرکز عالم را بدو نیم نکنند.

در هر حال در سطح بالا و یا درسطح زیرین هر فلکی بزرگترین دایرهٔ مفروض آن بود که عالم و مرکز آنرا بدو نیم‌کند یکی از این دوائر بزرگ مفروض را معدل‌النهار گویند و فلك مستقیم هم نامند باعتبار آنکه این دایره در فلك واقع است و استقامت آن بدین جهت‌بود که حرکت آن در مواضعی که در زیر اوست مستقیم و دولابی بود نه حمایلی و رحوی. و این دایره را از این جهت معدل‌النهار گویند که هرگاه آفتاب با آن مسامت گردد شب و روز مساوی و معتدل شوند یعنی در تمام نواحی شب و روز یکی شود. مگر در عرض ۹۰ درجه ودایرهٔ که در سطح آن در روی زمین فرض‌شود

یعنی هرگاه مستقیم از وجه زمین بگذرد خطی پدید آید که خط استواء نامند و دوائری که موازی معدل‌النهار بودمدارات یومیه نامند. و بلکه خود معدل‌النهار را هم مدار یومیه نامند و البته این دواير کوچك‌اند و موهوماً مرتسم گرداگرد فلك اعظم بوند از هر نقطهٔ وسط بطرف قطب جنوب و قطب شمال.

وازجمله دوائره عظیمه منطقة‌البروج و فلك‌البروج است.

و دوائری که در سطح آن یعنی دائرة البروج مرتسم شود و قاطع عالم بوند افلاك ممثله نامند. چون مماثل دایرة‌ـ البروج‌اند در دو قطب و محور و مرکز و مقدار طول حرکات کواکب و آفتاب با همین دوائر اندازه گیری شوند زیرا معرفت مواضع کواکب در هر حال ازاین دواير معلوم میشود.

زیرا اگر فرض شود که خطی بطور مستقیم از مرکز عالم خارج شود و به سطح فلك‌البروج برسد و در این حال به مرکز کواکب عبور کند یعنی در هر حال عبور خواهد کرد يك طرف آن خط‌که در منطقة‌البروج واقع میشود محل آن محل حقیقی کوکب خواهد بود و درجهٔ آن بود از فلك‌البروج یعنی نمودار درجهٔ آن بود در طول البته در صورتی که مرکز آن ستاره در سطح منطقة‌البروج باشد واگر آن خط یعنی طرف آن واقع در خارج از منطقة‌البروج بود که البته توهماً ممکن است خارج فرض شود در این صورت مکان آن مکان کوکب حقیقی بود درعرض.

(رجوع شود به التفهیم ص ۷۰ ـ ۷۲).

معدن ـ (اصطلاح فلسفی) معدن عبارت از مرکب تامی است که قابل نمو نباشد.

(از کشاف ص ۱۰۷۱ ـ اخوان ج ۳ ص ۱۹۰).

معدوله ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ معدوله عبارت از قضیهٔ حملیه است که جزوی از او لفظ معدول باشد و آنچه ازو هیچ لفظ معدوله نبود محصله یا بسیطه خوانند و عدول باین است که حرف سلب از معنای سلبی خود عدول کرده باشد مثال «نامتناهی معقول است» و «حوادث نامتناهی است» و «نامتناهی نا متوهم است» و اگر حرف سلب معدول جزءموضوع بود معدولة الموضوع خوانند و اگر جزء محمول بود معدولة المحمول گویند و اگر جزء هردو باشد معدولة ـ الطرفین گویند.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۰۰).

و معدوله در اصطلاح ادب آنست‌که در وزن نیاید ولکن نوشته شود مانند واو خود و خورد و های چه و که، که حروف عطل گویند.

از کشاف ص ۱۰۱۷)

معدولة الطرفین ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ حملیه‌ایست که حرف سلب در آن از معنی خود عدول کرده باشد هم در موضوع و هم در محمول.

(دستور ج ۳ ص ۲۹۳).

معدولة الموضوع ـ (اصطلاح‌منطقی) عبارت از قضیه‌ایست که حرف سلب در آن جزء موضوع شده باشد

معدولة المحمول ـ قضیهٔ که حرف سلب در آن جزء محمول باشد. رجوع به معدوله شود.

معدنی ـ (اصطلاح فلسفی) عبارت از مرکب تامی است که ذو حس و نماء نباشد.

(دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

معدوم ـ (اصطلاح فلسفی) معدوم در مقابل موجود است یعنی آنچه در عالم خارج تقرر و وجود ندارد و در اعدام امتیازی نیست و امتیاز آنها به ملکات آنها است و آنچه معدوم شود بازگشت نکند.

(اسفار ج ۳ ص ۳۷ و ۸۶).

معدوم صرف ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی معدوم محض و معدوم مطلق.

(از اسفار ج ۳ ص ۵۰).

معدوم مطلق ـ (اصطلاح فلسفی) معدوم مطلق یعنی آنچه به هیچ وجه‌ثبوتی نداشته باشد نه ذهناً و نه خارجاً ولکن ذهن تواند که تصویری از معدوم مطلق در خود حاضر کرده و احکامی سلبی بر آن حمل کند و گوید «المعدوم المطلق لایعاد»

(دستور ج ۳ ص ۵۰ ـ شفا ج ۲ ص ۲۹۵، ۲۹۸ ـ اسفار ج ٤ ص ۱٤۱).

معدوم ممکن ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی معدومی که ممکن‌الوجود است در مقابل ممتنعات و در محل خود بیان شد که هر ممکن‌الوجودی نظر بذاتش لیس است و نظر بانتسابش بعلت موجود است و از این جهت است که گویند معدوم ممکن قبل از وجودش جائزالوجود است زیرا اگر جائزالوجود نباشد ممتنع الوجود خواهد بود، رجوع به حال و ثابت و (شفا ج ۱ ص ۱۱۰ ـ ج ۲ ص ۲۹۵ تهافت التهافت ص ۱۰۵، ۳۳۱) شود

معراج ـ (اصطلاح ذوقی) عروج و صعود بر آسمانها که ویژهٔ حضرت‌رسول اکرم بودکه فرمودند «سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی» این است معراج ظاهر، آدم را گفتند «اهبط» و مصطفی را گفتند «اصعد».

ای آدم بزمین فرود رو، تا عالم خاك به هیبت و جلال سلطنت تو قرار گیرد، ای محمد تو به آسمان برا، تا ذروهٔ افلاك بجمال مشاهدهٔ تو آراسته بود.

به مرکب همت نشین و تارك افلاك را قدم‌مبارك خودگردان، ازعالم جسمانی و روحانی سفر کن، آنگه بما نظر کن،

حضرت صادق فرمود: شب معراج‌که سید (ص) عالم بحضرت رسید، غایت قربت یافت و از غایت قربت هیبت دید، تا رب العزة تدارك دل وی کرد، لطف و کرامت بی‌نهایت او را بخود نزدیك کرد، الطاف کرم، گرد وی آمد، بمنزل «ثم‌دنی» رسید، خلوت «اوادنی» یافت، دیدار حق دید، از هر دو کون رمید، با دوست بیارمید، رفت‌آنچه‌رفت، شنید آنچه‌شنید، دید آنچه دید، کسی را از آن اسرار خبر نه، عقول و افهام و اوهام از دریافت آن معزول گردد، رازی در پردهٔ غیرت رفته، بی‌زحمت اغیار، بسمع نبوت رسانیده «نور فی نور و سرور فی سرور»، تا کرامت و شرف وی بر خلق جلوه کند، تا عالمیان بدانند که مقام وی مقام ربود-

گانست، بر بساط صحبت
اهلی گوید:
فلك بپایهٔ معراج خاكیان نرسد
بلند قدر ندانست قدر پستی را
نه مقام روندگانست در منزل خدمت.
جامی گوید:
برد بیدار حق را شب از بطحا؟
بتن او را بمسجد اقصی
کرد ازآنجا مقر به پشت براق
متوجه بقطع سبع طباق
بر سموات یك بیك بگذشت
با همه انبیاء ملاقی گشت

ربوده در کشش حق است، در منزل راز و ناز است، و سرای کرام و اعزاز است، و او که در روش خویش است، بر درگاه خدمت بار همی خواهد و همی‌جوید تا خود را منزلی پدید کند، آن مقام مصطفی است، حبیب حق، و این مقام موسی است کلیم حق، مصطفی در شب قرب وحضور انس‌گفت: ای‌بوده‌وهست و بودنی؟ گفت توشنیدی، مهرت پیوستنی وجودت دیدنی، ای نور دیده و ولایت‌دل و نعمت جان، عظیم شانی، و همیشه مهربانی، نه ثنای ترا زبان، نه دریافت ترا درمان، ای شغل دل و هم غارت جان، برآ، خورشید شهود یك بار از افق عیان و از ابر جود قطرهٔ چند بر ما باران، حضرت حق بندهٔ خود را به حضرت راز و ناز برد، به شب برد، زیرا که شب موسم عارفانست، وقت خلوت دوستان، آرامگاه مشتاقان.

هنگام نواخت بندگان است، چون شب در آمد، دوستان را وقت خلوت‌آمد، رقیبان در خواب و دشمنان دور، خانه خالی و دوست منتظر:

•

شب هست و شراب هست و چاکر تنها
برخیز و بیا جانا کامشب شب ماست
(از عده ج ۵ ص ۵۰۱)

معرب ـ (اصطلاح ادبی) یعنی اعراب داده شده و کلماتی است که آخر آنها باختلاف عوامل تغییر کند لفظاً و یا محلا یا تقدیراً. در مقابل مبنی که بریك حالت ثابت است، تمام حروف و فعل ماضی و فعل امر مبنی میباشند.

اسماء بر دو قسم‌اند یکدسته آنهاکه معرب‌اند و یکدسته آنها که مبنی هستند. اسم هرگاه شباهت به حرف داشته باشد شباهت وضعی یامعنوی مبنی است. شباهت (وضعی) بآنکه مثلا اسمی دوحرفی باشد و معنوی باینکه متضمن معنی حرفی باشد مانند ضمائر. موصولات، مبهمات، اسماء افعال، اسماء اصوات...

که مبنی میباشند و بالجمله معرب کلمه‌ایست که قبول اعراب میکند مانند «جائنی زید ورآیت زیداً و مررت بزید»

علامت اعراب دوضمه و دوفتحه و دوکسره میباشد بنام رفع و نصب و جر. رجوع به اعراب و مبنی شود و رجوع به اسماء سته شود

(از کشاف ص ۹٤۵ ـ سیوطی ص ۲۱ ـ مغنی ص ۲۷۳).

معرف ـ (اصطلاح منطقی) معرف به کسر عین شناسا کننده و نزد منطقیان معرف شئی عبارت از چیزی است که حمل بر او شود جهت افادهٔ

تصور او و بالجمله مجموع تصورات بدیهی است که باعث وصول به‌مجهولات تصوری میگردد و بواسطهٔ آنها مجهولات تصوریهٔ کشف میشود و منشأ تمام معارف بشری و سرچشمهٔ همه آنها حواس ظاهری است‌که در تحت تاثیرات وتأثرات خارجی و عوامل محیطی انعکاساتی حاصل و اشیائی را بقوای باطن منتقل مینمایند و از همین جهت است که شهاب‌الدین گوید: کسی که فاقد یکی از حواس باشد فاقد یك علم است

(دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

معرفه ـ (اصطلاح‌ادبی) هرکلمه‌ایکه قابل الف و لام تعریف باشد یعنی‌بواسطهٔ الف و لام معرفه شود نکره است و مابقی اسماء معرفه‌اند بعبارت دیگر نکره کلمه ایست که قابل الف و لام بوده باشد یا واقع شود در محلی که قبول الف و لام کند قسم اول مانند رجل و دوم مانند ذو که بمعنی صاحب است که صاحب قابل «ال» است معارف بر شش قسم‌اند. رجوع به معارف شود

(از کشاف ص ۹٤٤ ـ سیوطی ص ۲۱).

معرفت ـ(اصطلاح فلسفی وعرفانی) معرفت عبارت از ادراك امر جزئی یا بسیط است و علم عبارت از ادراك کلی یا مرکب است

(از دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

شیخ گوید: معرفت ادراك جزئیات و علم عبارت از ادراك کلیات است.

(مباحث مشرقیه ص ۳٦۸).

قطب‌الدین گوید: و چون مدرك چیزیرا ادراك کند و اثر آن در نفس او منحفظ ماند آنگاه دوم بار ادراك کند و ادراك کند با آن که او است که اول ادراك کرده آنرا معرفت خوانند

معارف یا حسی‌اند و یا عقلی معرفت حسی معرفتی است که از راه حواس ظاهری باشیاء خارجی حاصل میشوند و معرفت عقلی مدرکات کلی عقل است.

مبحث معرفت، یکی از مباحث مهم فلسفی است که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه و اهل نظر واقع شده است.

ظاهراً برای اولین بار سوفسطائیان توجه کاملی به مبحث علم و معرفت و حدود و ارزش آن کرده‌اند و مبنای معارف بشری را حس قرارداده و آنرانسبی دانسته‌اند.

شکاکان اصولا منکر وجود معرفت حقیقی شده و گویند آنچه را بشر بعنوان علم تلقی میکنند جهل محض است.

سقراط حکیم یونانی اولین فیلسوفی است که ملاك سعادت بشری را معرفت و علم قرار داده است و در این راه طریق مبالغه را پیموده است و برای عقل و معرفت عقلی ارزش کامل قائل بوده است.

افلاطون نیز پیرو اصالت عقل بوده وی عالم معقول را حقیقی شمرده وآنچه بحس در می‌آید امر غیر واقعی شمرده است.

ارسطو با آنکه برای حواس ومعارفی که از راه حواس حاصل میشود ارزش قائل است مع ذلك معرفت حقیقی را مستند به عقل و مدرکات عقلی میداند.

(قصة الفلسفه الیونانیه ص ۱۰۲).

اخوان‌الصفا گویند : معرفت بیکی از

سه راه حاصل میشود یا از راه یکی از قوای حاسه است و یا بوسیله یکی ازقوای عقلی است و یا بطریق برهان ضروری است

(از اخوان ج ۳ ص ۲۲۸، ۹۰ - رجوع شود به تفسیر ص ۷۸۰).

معرفت اطلاق بر معانی چند شود از این قرار:

۱- ادراك مطلق اعم از تصور و تصدیق.

۲- تتصور تنها که آنرا معرفت و تصدیق را علم گویند.

۳- ادراك جزئی.

٤- ادراك جزئی از روی دلیل که معرفت استدلائی گویند.

٥- ادراك دوم از چیزیرا که اول ادراك کرده باشد و بعد از فراموش کردن مجدداً متذکر شود.

٦- ادراك بعد از جهل که ادراك مسبوق بعدم گویند.

(از کشاف ج ۲ ص ۹۹٤ - کشف المحجوب ص ۳٤۳ - لمع ص ۳٥).

خلاصه کلام شهاب‌الدین سهروردی در باب معرفت و حدود آن این است که راه معرفت عبارت از راه اشراق است و راهی که مشائیان نموده‌اند درست نیست زیرا آنان معرفت را مبنی برشناخت اجناس و فصول و ذاتیات و عرضیات میدانند در حال که خود اعتراف دارندکه شناخت فصول حقیقی و اجناس و ذاتیات و عرضیات ناممکن است و اصولا مسالهٔ مهم همان شناخت حدود و ذاتیات و عرضیات است که ناممکن است

در اصطلاح صوفیان معرفت در لغت علم است و علمی است که مسبوق بفکر باشد و قابل شك نباشد.

و گفته‌اند «المعرفة علی ستة اوجه: معرفة الوحدانیة و معرفة التعظیم و معرفة المنة و معرفة القدرة و معرفة الازل و معرفة الاسرار»

(طبقات ص ٤۳۱)

ابوسعیدگوید«المعرفةکلها الاعتراف بالجهل والتصوف‌کله ترك‌الفضول والزهد کله اخذ مالابد منه و اسقاط مابقی»

(طبقات ص ٤۲۸)

پیر طریقت گفت: معرفت دو است، معرفت عام و معرفت خاص، معرفت عام سمعی است، و معرفت خاص عیانی، معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص محض موجود است.

ابوالحسن مزین گوید: «المعرفة ان تعرف الله تعالی بکمال الربوبیة و تعرف نفسك بالعبودیة و تعلم ان الله تعالی اول کل شیء والیه مصیر کل‌شی وعلیه رزق کل شیء»

(طبقات ص ۳۸۲).

ابن‌یزدانیارگوید «المعرفة صحةالعلم بالله والیقین والنظر بعین القلب الی ما عندالله تعالی مما وعده و ادخره»

ونیزگفته است «المعرفة تحقق‌القلب بوحدانیةالله» و نیز گفته است «المعرفة ظهور الحقایق و تلاقی الشواهد»

(طبقات ص ٤۰۹)

بایزید گوید «المعرفة فی ذات الحق جهل والعلم فی حقیقه حیرة والاشارة من‌المشیر شرك فی‌الاشارة و ابعدالخلق

من الله اکثر هم اشارة الیه»

(طبقات ص ۷٤)

جامی گوید:

فرخ آنکس که وار خود بشناخت
شد بحکمت بلند آوازه
کار خود را بوار خود پرداخت
گام بیرون نزد زاندازه

معرفت یا استدلالی است که عبارت از استدلال بآیات حق است بر وجود حق و یا شهودی است که استدل بناصب آیات است بر آن که برهان صدیقانست.

(از کشاف ص ۹۹٤)

حضرت علی (ع) فرمایند «عرفت‌الله بالله و عرفت مادون‌الله بنورالله»

خدای آنطور که میداند و میخواهد بندگان را بخود راه نماید و در معرفت بر آنها بگشاید.

(از کشف‌المحجوب ص ۳٤۳)

سنائی گوید:

بخودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم بدو توان دانست

و معرفت خدا بر دو گونه است: یکی معرفت علمی و دیگری معرفت حالی که فرمود «ماخلقت‌الجن والانس الالیعبدون»

معرفت حیات دل بود بحق و اعراض سر از جز حق و ارزش هرکس بمعرفت بود وهرکه را معرفت نبود بی‌قیمت بود

(از کشف المحجوب ص ۳٤۲)

ابو سعید خراز گوید: معرفت از دو وجه آید یکی از عین‌الجود و دیگری ببذل المجهود.

ابن عطا گوید: معرفت دو قسم است یکی معرفت حق و دیگری معرفت حقیقت.

(از لمع ص ۳۵)

کاشانی گوید: معرفت عبارت از باز شناختن علوم مجمل است در صورت تفاصیل.

معرفت ربوبیت بازشناختن ذات و صفات الهی است در صورت تفصیل‌احوال و حوادث و نور ازل بعد از آنکه برسبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست و تا صورت توحید مجمل علمی مفصل عینی نشود عرفان محقق نشود و صاحب آن عارف نباشد.

(از مصباح‌الهدایه ص ۵٦)

او گوید: معرفت الهی را مراتب است:

اول آنکه هر اثری که یابد از فاعل مطلق داند.

دوم آنکه هر اثری که از فاعل مطلق یابد به تعیین داند که نتیجهٔ کدام صفت است از صفات.

سوم آنکه مراد حق را در تجلی هر صفتی بشناسد.

چهارم آنکه صفت علم الهی را در صورت معرفت خود بازشناسد و خود را از دائرهٔ علم و معرفت بلکه وجود اخراج کند.

جنید گوید: معرفت وجود جهل تو است در موقع قیام علم او که «هوالعارف والمعروف»

تستری‌گوید: معرفت عبارت ازمعرفت به جهل است و چندانکه مراتب قرب زیادت شود آثارعظمت الهی ظاهرترگردد و علم بجهل زیادتر حاصل شود ومعرفت نکرت زیادتر گردد و حیرت بر حیرت

بیفزاید و فریاد «رب زدنی تحیراً فیك»
از نهاد عارف برخیزد
(مصباح‌الهدایه ص ۵۸)
شاه نعمت‌الله گوید:
الف و میم معرفت گفتیم
گوهر معرفت نکو سفتیم
ساقی ما عنایتی فرمود
می و خمخانه را بما بنمود
آنکه هم‌ناظراست وهم منظور
نور چشم است وازنظر مستور
در همه آینه نمود جمال
آینه روشن است خوش بکمال
هستی وهرچه‌هست بی‌او نیست
ورتوگوئی‌که هست نیکو نیست
ابو سلیمان‌گوید: معرفت شناخت ذات حق است.
بعضی گویند: معرفت آنست که بشناسی که جاهلی و چون به جهل خویش عارف گشتی حق را عارف باشی.
شبلی گوید معرفت دوام حیرت است.
ذوالنون گوید: حقیقت معرفت اطلاع خلق است بر اسرار بمواصلت لطائف انوار.
و نیز شبلی گوید: حقیقت معرفت عجز از معرفت است.
(از شرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۸ ـ ۱۴۳)

بعضی گویند: معرفت عبارت اززهد و تقوی و سیر و سلوك و رعایت آداب شریعت و طریقت و حقیقت است.

•

جان شرع و جان تقوی عارف است
معرفت محصول زهد سالفست
زهد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفتا آن کشتها روئیدن است
غزالی گوید: انوار معرفت از عالم ملکوت فیضان کند بر قلب زیرا قلب نیز از عالم ملکوت است و اما آثار قلب از عالم جبروتست و محل هبوط آنها صدر است که عبارات از عالم جبروتست.
(از اربعین غزالی ص ٤۹)

هجویری گوید: چون حقیقت معرفت اندر دل عارف حاصل آمد ولایت ظن و شك و نکرت فانی شود و سلطان آن مر حواس و هوای ویرا مسخر خود گرداند تا هرچه کند و گوید و نگرد همه اندر دائرهٔ امر باشد.
(از کشف المحجوب ص ۳۵۳)
و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی من عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء.
(رساله معارف شاه نعمت‌الله ص٤۷)
بعضی از مشایخ صمت را معرفت دانند.
(رجوع شود به مقدمهٔ نفحات ص ۷ ـ ۳۹)

در شرح منازل است که معرفت عبارت از احاطه بعین شهود است و در اصطلاح معرفت را سه درجه است، درجهٔ اول معرفت صفات و نعوت است و درجهٔ دوم معرفت ذاتست باسقاط تفریق میان ذات و صفات و درجهٔ سوم معرفت استغراق در بحر تعریف است که با استدلال بدان نتوان رسید.
(از شرح منازل ص ۲۰۸ ـ کشف المحجوب ص ۳٤۲).

در شرح کلمات بابا طاهر است که معرفت تامه وقتی حاصل میشود که فناء تام برای سالك حاصل شود و بعد از فنا بقا یابد و بمقام علم از بقاء رجوع کند و بمقام دعوت خلق برسد که مقام رسالت است یا خلافت رسالت.

ترکیبات در معانی فلسفی و عرفانی

معرفت استدلالی ــ رجوع به معرفت شود.

معرفت حسی ــ رجوع به معرفت شود.

معرفت شهودی ــ معرفت شهودی در مقابل معرفت استدلالی است و مراد همان برهان صدیقین است که از شهود ناصب آیات و موجد آنها بذات خود موجود پی ببرند.

(از کشاف ص ۹۹۷).

معرفت عقلی ــ رجوع به معرفت شود.

معرفت کشفی ــ معرفت کشفی و عیانی حالت معرفتی است که در آن‌حالت تمامت شکوك و شبهات از پیش سالك حق بین برخیزد و بحر ابد با بحر ازل آمیزد.

*

زین دام تن گهی که چوشهباز برپرم
بالی بهم زنم ز سماوات بگذرم
چندین هزار دورهٔ عظمی ورای عرش
طیران کنم که جز برخ دوست ننگرم
در هر تجلئی ز جمالش شوم فنا
کلی حجاب هستی خود را زهم درم
از خلعت منی چو مرا یار عور ساخت
آنگه لباس هستی خود کرد در برم
دیدم‌که هرچه‌هست منم‌نیست هیچ غیر
هر ذره گشته پردهٔ بر روی انورم
(شرح بابا طاهر ص ٤٦ ، ٤٨)

معروف ــ (اصطلاح‌محدثان) وحدیثی است مقبول که راوی آن ضعیف بود و مخالف با حدیث دیگری باشد که ضعیف‌تر از آنست

(از کشاف ص ۱۰۰۳).

معروفیه (رضویه‌العلویه) ــ از فرق متصوفه‌اند منسوب به حضرت رضا علیه آلاف تحیة والثنا است که در ذکر احوال و صفاتش کس را تردیدی نیست و ثنا گفتن جاهل وعالم راجرح اوست‌بمصداق: مدح تعریف است و تخریق حجاب.

فارغ‌است ازمدح وتعریف‌آفتاب

(از طرائق الحقائق ــ ج ۲ ــ ص ۱۱۵)

معشوق ــ (اصطلاح ذوقی) معشوق حق تعالی را گویند از آن جهت که مستحق دوستی از جمیع وجوه اوست که از جلوات انوار وجودی‌اش تمام موجودات حیران و سرگردانند.

ما رند و خراباتی و معشوقه پرستیم
برما قلمی نیست که دیوانه و مستیم
صد خار بلا از دل دیوانهٔ ما خاست
هر روز که بی ساقی گلچهر نشستیم

مولوی گوید:

معشوقه بسامان شد تا باد چنین بادا
کفرش همه ایمان شد تاباد چنین‌بادا؟
ملکی‌که پریشان شدازشومی شیطان‌شد
باز آن سلیمان شد تا باد چنین بادا
باری‌که دلم خستی در بر رخ ما بستی

غمخوارهٔ یاران شد تاباد چنین بادا

معضل - (اصطلاح حدیث) عبارت از حدیثی است که از سند آن دو یا زیادتر حذف شده باشد و اگر کمتر حذف شده باشد معلق گویند اگر از اول باشد، و مرسل گویند اگر از آخر باشد

(از درایه ص ۶۰ - کشاف ص ۱۰۲۰).

معطوف - (اصطلاح ادبی) رجوع به عطف شود و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۳) شود.

معطی‌الانوار - (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است در مرتبت اول و عقول طولیه‌اند در مراتب بعد رجوع بانوار و (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۸) شود.

معقد - به ضم میم و فتح عین وقاف از تمقید است و عبارت از بیتی است که شاعر آنرا بر شکل گرهی گوید و آن داخل در موشح باشد.

(از کشاف ص ۹۵۰).

معقول - (اصطلاح فلسفی) معقول یعنی آنچه بعقل درآید در مقابل محسوس یعنی آنچه بحس درآید اشیاء معقوله یعنی حقایق اشیاء.

کلمهٔ معقول گـاه اطلاق بـر صور عقلیه شود و گاه بر اموریکه در خارج وجودی ندارند و گاه بر اموری کـه محسوس نمیباشند و مجردند که در این صورت مراد از معقول عقل است.

(رجوع شود به تفسیر ص ۱۱۹ و ۱۵۹۸، ۱۶۰۲ تهافت التهافت ص ۳۳۸ مبدأ و معاد صدرا ص ۶۱).

معقولات - (اصطلاح فلسفی) معقولات در مقابل محسوسات است رجوع به‌معقول شود.

معقولات اولی - (اصطلاح علوم عقلی) معقولات اولی عبارتند از نخستین متصور از آنچه مصداق خارجی داشته باشند و مانندانسان وحیوان که موجود درخارج‌اند و متصور شوند.

و بالجمله معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه اشیاءاند که آن‌تصورات در ذهن است ولکن منشأ و مصداق آنها در خارج‌اند و معقولات ثانیه کلیات‌اند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأآنها همان ذهن است و بعبارت دیگر اموری هستند که عروض آنها بر معروضات خود در عقل است مانند کلیت و جزئیت که در مـوطـن عقل عـارض بـر مفاهیـم شوند و کلی و جزئی خود از امـور عقلی‌اند لکن تصور انسان و حیوان‌چنین نیست یعنی آن صور (از انسان وحیوان) در ذهن‌اند ولکن منشأ و مبدأ ومصداق آنها که حیوان و انسان باشد خارج‌است «توضیح المقام: ان العارض ثلثة اقسام عارض یکون عروضه للمعروض واتصاف المروض به فی‌الخارج کالسواد وظاهرانه معقول اول بکلا الاصطلاحین و عارض‌فیه کلاهما فی‌العقل.»

(از شرح منظومه ص ۳۵ و رجوع باسفار ج ۳ ص ۱۳ - حاشیه بر)

شفـا ج ۲ ص ۲۷۳ - دستـور ج ۳ ص ۲۹۰)

فارابی گوید: معقولات اولیه چنـد صنف‌اند

۱ـ اوائل هندسهٔ علمی.
۲ـ اوائل معقولاتی که بوسیله آن زشت و زیبا ادراك شود.
۳ـ اوائل معقولاتی که مربوط به فعل و عمل نیست.

و بالاخره معقولات اول را اصطلاحی دیگر است که به معنی اوائل و مسائل اولیه باشد مربوط به ریاضیات ومربوط به عملیات و حکمت عملی و مربوط به نظریات و حکمت نظری
(رجوع شود به آراء اهل مدینهٔفاضله ص ۸٤)

معقولات ثانیه ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به معقولات اولی شود.

معلق ـ (اصطلاح حدیث) حدیثی‌است که از اول سند آن یکی یا زیادتر بطور توالی حذف شده باشد.
(از درایه ص ۳۹).

معلق بر ممکن ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی امریکه معلق برامری ممکن الحصول شده باشد و بدیهی است امری که معلق و متوقف بر امر ممکن الحصول دیگرشده باشد ممکن الحصول است چنانکه امری که معلق و متوقف بر امر ممتنع‌الحصول شده باشد ممتنع‌الحصول است.

زیرا معنای تعلیق امری بر ممکن این است که معلق در موقع و زمان ثبوت‌معلق به ثابت و حاصل و واقع میشود ومعنای تعلیق بر محال این است چون معلق به متحقق و موجود نمیشود معلق نیز موجود نخواهد شد و تعلیق بر واجب جایـــز نیست زیرا معلق به در موقع تعلیق نباید موجود باشد.

(از دستور ج ۳ ص ۲۹۷).

معلم اول ـ (اصطلاح فلسفی) مراد آدم علیه السلام است که فرمود «یا آدم انبئهم باسمائهم» و در نزد فلاسفه معلم اول ارسطو است و معلم دوم فارابی

معلم الحکمة ـ مراد ارسطو است (اسفار ج ٤ ص ۷۵).

معلف ـ (اصطلاح نجومی) وکواکبی بود واقع بر جلو غراب که یکی از صور کواکب واقع در نیم‌کرهٔ جنوبی است.
(ضبط معلوم نیست)

معلل ـ (اصطلاح حدیث) حدیثی است که مشتمل بر امر خفی غامض باشد در متن یا در سند که موجب قدح در اعتبار آن شود با آنکه ظاهر آن سالم باشد
(از درایه ص ٦۳) .

معلول ـ (اصطلاح فلسفی)
د رزیر عنوان کلمهٔ علت بیان شد که معلول عبارت‌از امری است که‌همواره بدنبال علت آید و شأنی از شئون علت و اثری از آثار او است و از این جهت است که گویند: معلول بایستی مناسب با علت خود باشد و وحدت معلول مستلزم وحـدت علت است و بالعکس و تخلف معلول از علت تامه محال است و معلول بعلت خود واجب میشود و شرایط علیت و معلولیت سنخیت میان آندو است.

و انفکاك میان علت و معلول محـال است و معلول واحد شخصی مستند بدو علت نمیشود، بطور اجتماع یا تبادل و تعاقب

(از شفا ج۲ ص ۵۳٤، اخوان ج ۳ ص ۳۳۷ ـ اسفار ج۱ ص ٤٦ و ۱۰٤

و ۱۶۲ و ۱۶۶).

ترکیبات در معانی فلسفی

معلول ابداعی ـ معلولات ابداعی عبارت از عقول مجرده‌اند که موجودات ابداعی‌اند و بصورت مفرد عقل اول‌است. (قبسات ص ۱۱۸ـ اسفار ج۳ ص ۱۶۱).

رجوع به ابداع شود.

معلولات اربعه ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد از معلولات اربعه که در مقابل علل اربعه‌اند عبارتنداز:

۱ ـ مصنوعات بشری ۲ ـ مصنوعات طبیعی که معادن و نبات و حیوان باشد ۳ـ مصنوعات و موجودات نفسانی بسیطه که افلاك و کواکب و عناصر اربعه باشند ٤ـ موجودات‌روحانی الهی که هیولی و صور مجرده و نفس و عقل باشد.

(اخوان‌الصفا ج۳ ص ۳۳۷).

معلولات قاهره ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد انوار قاهره است رجوع بانوار قاهره و

(مجموعهٔ دوم ص ۱۸٤) شود.

معلول اخیر ـ (اصطلاح فلسفی)

معلول اخیر عبارت از معلولی است که خود علت برای چیزی دیگر نباشد

(دستور ج۳ ص ۲۹٤).

معلوم ـ (اصطلاح فلسفی)

معلوم در مقابل مجهول است وچیزی است که شناخته شده باشد معلوم بردو قسم است معلوم بالذات ومعلوم بالعرض.

در زیر عنوان کلمهٔ علم بیان شد که علم بصور حاصله یا مرتسمه یا منطبعه و یا متمثله در ذهن بالذات و باموریعینی خارجی که ما بازاء آن صور است‌بالعرض و بواسطهٔ صور آنها میباشد.

صدرالدین گوید: آنچه بر آن اطلاق معلوم میگردد بر دو قسم است یکی آنچه وجودش فی‌نفسه عبارت از وجود آن‌برای مدرك بوده و صورت عینی آن بنفسه صورت علمی آن میباشد و آن معلوم بالذات است.

و دیگری آنچه وجودش فی‌نفسه غیر وجودش برای مدرك بوده و صورت عینی آن بنفسه غیر از صورت علمی آن‌میباشد و آن معلوم بالعرض است و هرگاه‌گفته شود علم عبارت از صور حاصلهٔ از شئی است نزد مدرك مراد ازمعلوم دراینصورت امری است که خارج از قوای مدرکه‌باشد و هرگاه گفته شود علم عبارت از حضور صورت شئی است برای مدرك مقصود علمی است که نفس معلوم است و در هر دو قسم معلوم حقیقی و مکشوف بالذات صورت شئی است که وجود او وجود نورانی است و غیر مادی است «ان‌الذی یطلق علیه اسم‌المعلوم قسمان احدهما هو الذی وجوده فی‌نفسه غیروجوده لمدرکه وصورته العینیة غیر صورته العلمیة و هوالمعلوم بالعرض و ثانیهما هوالذی وجوده فی‌نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العینیة هی‌بعینها صورته العلمیة و هوالمعلوم بالذات

(اسفار ج۳ ص ۳۱ و ۱۶۱ ـ شفا ج۲ ص ٤٦٦ اخوان ج۲ ص ۳۳٤)

رجوع بعلم شود.

معلوم بالعرض

رجوع بمعلوم شود
معلوم اجمالی – (اصطلاح فلسفی و اصولی)
رجوع به علم اجمالی و قطع اجمالی شود.

معلومیه – (اصطلاح کلامی)
فرقهٔ از خوارج عجارده‌اند و نزد آنان مؤمن کسی است که خدایرا باتمام صفات شناسد.
(از کشاف ص ۱۰۸۶).

المعلومیه و المجهولیه – (ملل‌و نحل)
از فرق خوارجند از فرقه‌های حازمیه اینان میگویند افعال‌بندگان مخلوق‌خداوند نیست و انسان در کارهای خودمختارند و کسانی که بگویند ماباسماء و صفات خداوند آگاهی نداریم کافر دانند وافکار و عقایدی دیگر
(رجوع شود به مختصرالفرق بین الفرق ص ۸۲)

معمریه – (اصطلاح کلامی)
یکی از فرق کلامی اسلامند و یاران معمربن عباداللهی بودندکه‌یکی ازبزرگان قدریه است، در نفی صفات از خدا دقتی کرده است وی گوید خداوند چیزی بجز اجسام نیافریده است و خلقت اعراض از مخترعات اجسام بود یا بالطبع چنانکه آتش ایجاد احراق کند و آفتاب ایجاد حرارت کند و یا بالاختیار چنانکه‌حیوان ایجاد حرکت و سکون کند و اجتماع و افتراق کند و شگفت‌آور این است که حدوث و فناء جسم بنزد ایشان عرض بود و در عین حال گوید اینها از فعل اجسام بود وبنابراین چون خداوند عرض را نیافریند پس جسم را هم نیافریده است.
(رجوع شود به ملل ونحل شهرستانی ضمیمه ابن‌حزم ص ۸٤ ج ۱)
وی قائل باتحاد عقل و عاقل ومعقول بوده است.

معما – (اصطلاح ادبی)
در اصطلاح ادباء ان بود که اسمی یا معنی را بنوعی از غوامض حساب یا بچیزی از قلب و تصحیف و غیر آن از انواع تعمیت آنرا پوشیده گردانند تا جز باندیشهٔ تمام و فکر بسیار به آن نتوان رسید وبالجمله کلامیست که‌بطریق رمز و ایماء و بطریق قلب و تشبیه یا بحساب جمل یا بوجهی دیگر توان ابراز داشت مانند چوده باسی گرفتم بعد هفتاد یقین دان نام او صد بار گفته، که نام علی است
(از کشاف ص ۲۰۸۲ – المعجم ص ۱٦).
در بدیع آرد معمی
آنست که مطلبی را برمز گویند.
مثال فارسی.
نام بت من ز غایت لطف
سیبی است نهاده بر سر سرو
که مراد سی عدد بیست است نه‌سیب و سی عدد بیست میشود ششصد که بحروف ابجد خا باشد که هرگاه بر سر حرف سرو (س، ر و) گذارده شودخسرو میشود.
(از بدیع فروغی ص ۱۱۳)

معنعن – (اصطلاح حدیث)

معنعن حدیثی است که در سند آن گفته شود فلان عن فلان...
(از درایه ص ۳۷).

معموره ـ (اصطلاح اهل‌هیئت ونجوم و جغرافیا)

در این باب ابوریحان گوید:

سطح معدل‌النهار مر زمین را بدو نیم کند، وز بریدن او دایره‌یی‌باشد بر زمین، نام او **خطالاستواء** است. و یکی نیمهٔ زمین بشمال بود و دیگر بجنوب. اگر دایرهٔ بزرگ بر روی‌زمین بوهم‌گیری، چنانك بر قطب خطالاستوا بگذرد، این دایره هر یکی را از آن دو نیمهٔ زمین بدو نیم کند. و جملهٔ زمین چهار یکها شود، دو از آن شمالی و دو جنوبی. و آبادانی زمین آنکسان که بدانستند باشتیاق نفس، چنان یافتندکه از یکی ربع از دو ربع شمالی نفزود پس او را **ربع معمور** و **ربع مسکون** نام‌کردند. وهمچنانست همچون جزیره‌یی از میان آب بیرون آمده، و گرد او دریایهاست. و اندرین ربع آنچ مردمان بدو همی رسند و آنرا همی بسپرند، از دریایها و جزیرها و کوهها و جویها و بیابانهای معروف‌آنکه‌شهرها ودیههاست، با آنکه از وی سوی قطب شمال پاره‌ای ماند خراب از افراط سرما و برفها یك بر دیگر نشسته.

اما آن دریا که بمغرب معموره است و بر کنارهٔ او طنجه و اندلس است او را **بحر محیط** خوانند و بیونانی **اوقیانوس**. و آنك اندرین دریا اندر آید از کرانه سخت دور نشود، از بسیاری شدت و تاریکی و بیراهی و لکن نزدیك کرانه همیرود. و این دریا چون از آن شهرها بگذرد سوی شمال وز برابر زمین **سقلاب** بگذرد، پاره‌ای از وی بشمال ایشان بیرون آید و بمعموره اندر آید، وهمی کشد تا نزدیك زمین **بلغاریان** آنك مسلمانان‌اند، و آنرا دریای **ورانك** خوانند. و این ورانك گروهی است‌سخت مردانه و بلید که شهر ایشان برکرانهٔ اوست و آنگه از پس زمین ترکان بکشد سوی مشرق. وز ترکستان تابلب این دریای محیط که شمالشان است زمینهاست [و کوههاست مجهول و ویران و کس آنجا نرود. و اما دریای مغرب] چون از طنجه سوی جنوب کشد برابر زمین سیاهان مغرب و آنگه بچپ بگردد ازسوی آن کوهها که **جبال قمر** خوانند. وزآنجا رود **نیل** مصر خیزد و همی باشد از دریا تا **سفالةالزنج** ولکن کشتی اندرونیارند، و اگر اندر آرند نرهد بسلامت. و اما دریای محیط آنجا که از شمال سوی‌مشرق آید زانسوی زمین **چین** و **ماچین** هم‌بیراه است و با خطر. و کس بدو اندر نیاید. وزاوی بحد جنوب خلیجی بیرون آید که آغاز آن دریاست که او را بدان زمین خوانند که برابر او باشد. و باول **دریای چین** بود، وانگه **دریای هند**. وز وی خلیجهاء بزرگ بیرون‌آید سوی آبادانی، چنانك هر یکی دریائی بود جداگانه، همچون **دریای فارس** و **بصره** که‌برکرانهٔ مشرق او **تیز** و **مکران** است. و برابر او بر کرانهٔ مغرب **بارگاه عمان** بود. وچون از عمان سوی جنوب بگذرد به **شحر** باز

رسد که کندرو از آنجا خیزد. وز آنجا به **عدن** رسد. و آنجا و خلیج بزرگ بیرون آید. یکی آنست که به **قلزم** معروفست. و او بر زمین عرب بگردد تا **چون جزیره‌ها** باشد او ومیان **خلیج‌پارس** وز قبل آنك حبشیان برابر یمن‌اند این دریا را آنجا **دریای یمن** خوانند و هم **دریای حبشه** و بزمین حجاز دریای **قلزم**. و این شهریست بر لب او نهاده آنجاکه سپری شود بشام چنانك بروی توان کشتن ازین جانب شام بدان جانب مصر و بجه. و خلیج دیگر آنست که او را **دریای بربر** خوانند، و آغاز او سر بربر برابر عدن. و آنگه این دریای بزرگ از آنجا بسفالةالزنج کشد، آنك گفتیم که کشتیرا مخاطره گردد. وز این جهت نگذرند وندانندحال پیوستن‌اوباوقیانوس زانسوی. و اندرین دریا بناحیت مشرقی جزیره‌ها **زانج** هست، آنگه جزیره‌های **دیوه** و **قمیر** بی‌اندازه. ونونو همی‌شوند وز آب همی پدید آیند و آنك کهن بود بآب ناپیداشود. وآنگه‌جزیرهای **زنگیستان**. وز جزیرهای بزرگوار و نامدار که اندر اوست **سرندیب** و بهندوی **سنکلدیب**، وز وی یاقوت گوناگون خیزد و الماس. و و جزیرهٔ **کله**، وز وی ارزیز و قلعی خیزد. و جزیرهٔ **سربزه** که کافور از وی خیزد، وز دیگر جزیرها، قرنفل وصندل و نارجیل و جوزبوا و آبنوس و برجنك و خیزران و عود و مانند آن خیزد.

و بمیان معموره‌بزمین **سقلاب** وروس دریایی است نام او **بنطس**، و مردمان ما او را دریای **طرابزنده** خوانند، زیرا که بارگاهی است بروی نهاده. وز وی خلیجی بیرون آید و تنگ همیشود تابر بارهٔ قسطنطینیه گذرد، و تنگتر همیشود تا بدریای شام اوفتد. و بر جنوب این دریای شام شهرهای مغرب است وافریقیه تا باسکندریه و مصر رسند. و برابر این شهرها برشمال این دریا زمین اندلس است و رومیه و روم تا بانطاکیه وبمیان این دو جانب شهرهای شام و فلسطین است. و این دریا آب بدریای اوقیانوس همی ریزد نزدیك اندلس، بجایی تنگ که نام او اندر کتابها **معبرهٔ هیرقلس** است.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۶۵ ، ۱۶۸)

معوج‌الطلوع – (اصطلاح نجومی)
رجوع شود به صاعد و هابط

معونه – (اصطلاح کلامی)

آنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع یابد. رجوع به خارق عادت شود.

(از کشاف ص ۱۰۷۳)

معیر – (اصطلاح فقهی)

عاریه‌دهنده است رجوع بعاریه شود.

معیة – (اصطلاح فلسفی)

معیت مقابل تقدم و تأخر است رجوع به تقدم و تأخر شود.

ترکیبات:

معیة بالطبع – معیت یا ذاتی است و یا زمانی معیت ذاتی را دو فرد است یکی معیت بالطبع و دیگری معیت بالعلیة معیت بالطبع عبارت از دو امری است که‌میان آندو نیاز و احتیاجی نباشد و معیت‌ذاتیه

عبارت از دوامری میباشند که هیچ یك علت مستقل برای دیگری نباشند اعم از آنکه میان آنها احتیاجی باشد یا نه.

میر سیدشریف گوید: معیت ذاتیه عبارت‌از دو علت ناقصه برای معلول واحد یا دو معلول برای علت ناقصهٔ واحداند و معیت بالعلیه عبارت از دو علت مستقله برای معلول واحد بالنوع و یا دو معلول برای علت واحدهٔ مستقله‌اند و معیت زمانی عبارت از بودن دو شئی است موجود در زمان واحد بدون وجود علاقهٔ علیهٔ میان آندو و یا بطور مطلق یعنی وجود دو امر است در یك زمان بطور مطلق.

(از دستور ج۳ ص ۲۸۵).

معیة بالعلیة

معیة ذاتیه

معیة زمانی

(اصطلاحات فلسفی)

رجوع به معیت شود.

مغالطه ـ (اصطلاح منطقی)

مغالطه مصدر باب مفاعله است و در اصطلاح منطقیان قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است و یا ازجهت‌صورت و یا از جهت صورت و ماده هر دو.

فساد قیاسی از جهت صورت باین است که شرائط لازم که با رعایت آن شرائط قیاسی منتج خواهد بود در هیأت و شکل آن رعایت نشده باشد و از جهت ماده باین است که مثلا مطلوب با مقدمات قیاسی یا یکی از آنها یکی باشد که از نوع مصادره برمطلوب است وبدیهی‌است که فاسد بودن آن از هردو جهت باین است که شرائط منتج از جهت هیأت و شکل رعایت نشده باشد و مطلوب از آن هم با مقدمات یکی باشد.

و مغالطهٔ عام‌الورود عبارت از قیاسی است که بوسیلهٔ آن هم اثبات مطلوب و هم نقیض آن ممکن باشد.

قطب‌الدین در شرح خود بر حکمت اشراق گوید: هر قیاسی که نتیجه آن خلاف و مناقض با وضع قیاس است تبکیت گویند اعم‌از آنکه قیاس حق باشد یا مشهور برهان باشد یا جدل و مغالطه عبارت از قیاسی است که فاسد باشد صورت او یا مادهٔ او و یا هم صورت و هم مادت و مواد آن عبارت از مشبهات لفظی یا معنوی است وازجمله مشبهات معنوی و همیات است و این صناعت را اجزاء ذاتی صناعی و خارجی باشد قسم اول چیزی است که متعلق به تبکیت مغالطی است و بالجمله اسباب غلط همه بازگشت کنند بیك امر که آن عبارت از عدم تمیزبین شئی و شبیه‌آنست و آن یا متعلق بالفاظ است و یا متعلق به معانی است و قسم اول که مربوط بالفاظ باشد یا از جهت ترکیب است ویا ترکب است قسم دوم از جهت اختلاف دلالت است که اشتباه حاصل میشود از جهت آنچه مراد است و آنچه مراد نیست و از آن‌جمله است اشتراك و تشابه و مجاز و استعاره و غیره که همه رااشتراك و تشابه و مجاز و استعاره لفظی نامند و یا متعلق است باحوال‌الفاظ که ذاتی و داخل در صیغه‌های الفاظ

باشد و قسم اول منقسم میشود بآنچه اشتباه در نفس ترکیب باشد وآنچه متعلق بوجود و عدم آن باشد و غیره... و آنچه متعلق بتألیف قیاس است یا متعلق به نفس قیاس است و یا نتیجه آن و بالجمله اشتباه در قیاس یا بحسب ترتیب و صورت آنست چنانکه کبرای شکل اول جزئی باشد و یا آنکه اصغر و یا اکبر در نتیجه نباشد و یا آنکه حدووسط مکرر نشده باشد یا آنکه مقدمهٔ اول یا دوم کاذب باشد ویا مشتبه باشد و یا آنکه جهت ضروری باشد و دوام آورده شود و بجای مقدمهٔ کلیهٔ جزئیهٔ و یا مهمله آورده شود و غیرذالک

(از ش ص ١٣٦ رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ٣٤٢ – مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٤٦ – دستور ج٣ ص٣٠٠).

شهاب‌الدین سهروردی درباب‌مغالطات نظری دقیق‌دارد وانواع آنرا بشرح‌زیربر شمرده است که ما عیناً ترجمه آنرا بیاوردیم.

گاه هست که غلط در قیاسات بسبب ترتیب آن واقع میشود و آن عبارت ازاین است که صورت قیاس منتج و سازگار با ضوابطی که برشمردیم نباشد.

ازجمله چیزهائی که مربوط باین‌امر است که حدوسط تماماً به مقدمهٔ دوم انتقال نیابد.

ویااینکه حدوسط در هر دو مقدمه (صغری و کبری) یکی نباشد.

و یااینکه حدوسط مقول بر کل افراد نباشد مانند «کل انسان حیوان» و «والحیوان عام» که نتیجه میشود «کل انسان عام» و این خطاو اشتباه از راه و ناشی از مهمله بودن مقدمهٔ دوم‌است و از این جهت است که حیوان در مقدمهٔ دوم مقول بر کل نیست و بلکه ویژه حقیقی است ذهنی بطور مهمل وبنابراین حکم ازو بسوی مقدمهٔ اول تعدی نمیکند بدان جهت که اوسط در حقیقت تکرار نشده است.

و یا از این جهت باشد که یکی از دو طرف دو مقدمه یعنی اصغر و اکبر در نتیجه قرار نگیرد بدان‌سان که در شرایط قیاس بگفتیم.

پس هرگاه آنچه درباب شرایطقیاسات منتجه بگفتیم در نیروی حافظهٔ خود نگهداری از اغلاط و اشتباهات در امان خواهی بود.

و گاهی غلط ناشی از مواد قیاس باشد مانند مصادرهٔ بر مطلوب اول بدین طریق که نتیجه عیناً با تغییری که در لفظ آن داده میشود در قیاس آورده‌شود.

ویا اینکه مقدمه اخفی از نتیجه و مساوی با آن باشد که در این صورت روشن شدن نتیجه بآن مقدمه اولی واقدم نخواهد بود از روشن شدن مقدمه ازراه آن نتیجه.

و یا اینکه مقدمهٔ قیاس نادرست‌باشد بسبب غلطی که ناشی از تشابه در لفظ است و این تشابه و اشتباه در لفظناشی ازادات باشد و یا ناشی از نام مجازی یا مستعار باشد و یا ناشی از ترکیب یا تعریفی است که محتمل‌الوجوه است.

و گاه باشد که غلط بسبب مقدم و یا مؤخر شدن حرفهای سلب و یا تکثر آنها

حاصل شود و همچنین تقدم و یا تأخر جهات بر سلوب.

چنانکه بعضی گمان برند که «لیس بالضرورة» و «بالضرورة لیس» برابرند در حالی‌که این گمان بطور قطع خطا است زیرا قضیهٔ نخست بر ممکن درست آید و قضیهٔ دوم بر ممکن درست نیاید و گفتار ما که گوئیم «لایلزم ان یکون» برابر با گفتار ما که گوئیم «لایلزم ان لایکون» نیست.

و البته آنچه ممکن‌نیست گاه‌ضروری الوجود است و گاه ضروری العدم بر خلاف آنچه «ممکن ان‌لایکون» زیرا چنین قضیهٔ عیناً ممکن‌الوجود است مگر اینکه از امکان در اینگونه قضایا «ممکن ان لایکون» از امکان آن خواسته‌شود که تنها ممتنع نباشد که‌امکان عام‌بود که دراین صورت موجبهٔ آن تبدیل به سالبه و سالبهٔ آن تبدیل به موجبه نمیشود.

و هرگاه حرفهای سلب را بدان‌سان که گفتیم جزو محمولات یا موضوعات‌کنی و فزون بر یك حرف سلب بکار نبری و تا آنجا که توانی سوالب را بموجبات بازگردانی تا آنکه قضایای سالبه و مرکبات لفظی فزون نگردد آنگاه از این غلط و خطا در امان خواهی بود و از اینگونه سلب‌هائی که غلطاندازنده است رها شوی.

و گاهی غلط و خطا در قیاسات ناشی از سور قضایا است چنانکه مثلا «بعض» که سور قضیه است بجای بعضی که‌جزء حقیقی است گرفته شود.

ویا اینکه «کل» بمعنی کل واحدواحد و کل بمعنی «جمیع» بجای یکدیگر گرفته شود.

گاهی خطا و غلط ناشی از ایهام عکس است بمانند اینکه کسی حکم کند که هر رنگی سیاه است و این حکم را بر اساس صحت اصل قضیه کند که آن «هر سیاهی رنگ است» باشد.

و گاهی خطا و غلط ناشی از ترکیب مفصل باشد مانند آنکه بگوئی «زید پزشك و خوب است» و این قضیه بمعنی «پزشك خوبی است» گرفته شود و یا برعکس ناشی از تفصیل مرکب باشد مانند اینکه بگوئی «عدد پنج زوج است و فرد است» وبجای این قضیه بگوئی «عدد پنج هم زوج است هم فرد است» و گاهی غلط و خطا از این راه ناشی شود که گمان برده شود که یکی از دو امر متلازم بعینه آن دیگر است و یا اینکه یکی از آن دو علت آن دگر است ودانسته نشود که بین پارهٔ از متلازمین بجز مصاحبت و همراهی چیزی دیگر نیست چنانکه استعداد ضحك و نویسندگی در انسان.

این نوع خطا و مغالطه بیشتر اوقات برای کسی پدید میاید که در دانشها راسخ نشده باشد پس بواسطهٔ نادانی‌خود آن امر که مصاحب و همراه چیزی بود بجای آن چیزی گیرد که بسبب آن پدید آمده است. و بدان استوار است. وگاهی بسیاری از دورهای فاسده مبتنی برهمین خطا و اشتباه است. چنانکه مثلا گفته شود «هرگاه ابوت بدون بنوت و بنوت بدون ابوت» ممکن نباشد لازم آید که هر

یك از آن دو متوقف بر دیگری باشد و این دور است.

بدیهی است که این ایراد و دور فاسد است زیرا ابوت و بنوت همراه و مصاحب همدیگرند نه بیکدیگر و توقف ممتنع آن هنگام است که هر یك از آن‌دو استوار بآن دگر باشد.

و در آن صورت است که لازم آید که هریك متقدم بر نفس خود بود و نیز متقدم بر چیزی بود که متقدم بر او است و اما آنچه بعضی از اهل دانش گمان کرده‌اند که تصور نمی‌شود که دوامری باشد که هریك بالضرورة همراه و مصاحب آن دگر باشد به قضیه متضایفین نقض میشود زیرا در متضایفین وجود هر یك متصورنبود مگر بالضرورة بامصاحب و همراهی با وجود آن دیگر.

برهان او این است که هر یك ازآن: دو اگر بی‌نیاز از آن دگر باشد لازم آید که وجود آن بدون وجود آن دگر درست باشد و هرگاه هر یك از آن دو را در وجود آن دیگر مدخلیتی باشد لازم آید که هریك از آن دو در وجود متوقف بر آن دگر باشد واگر یکی از آن دو را در وجود آن دگر مدخل باشد لازم آید که آن یکی مقدم بر آن دگر باشد و مصاحب و همراهی در بین نباشد.

و چون این برهان ممنوع و نقض‌شد دیگر نتواند برهانی بر رد آن اقامه کند وانگهی این برهان عیناً متوجه متضایفین شود هم در وجود خارجی آنها و هم در وجود تعقلی و ذهنی آن دو با هم وچه‌بسا ممکن است این گوینده متضایفین را از این قاعده بیرون کرده باشد و حال‌آنکه از جمله مغالطات این است که قاعدهٔ بسبب برهانی ثابت شود و از آن قاعده بدون دلیل چیزی که بحکم کلیت قاعدهٔ در تحت او قرار میگیرد و از افراد آنست ونسبت برهان بآن و بغیر آن یکسان است مستثنی شود. و غرض ما از ایراد اینگونه مباحث علمی همین امر است واشاره باین امور است نه قدح و نقض تا اینکه دانسته شود که در یك برهان دو مغلطه شده است. و نیز غرض ما این است که پژوهنده آگاه شودکه ممکن است تصوردو امری که هر یك را در دیگری مدخلیتی باشد و تلازم آن دو تنها تلازم معیت باشد و چنین نیست که هرچیزی که در چیزی دیگر مدخلیتی داشته باشد تقدم و علیت مطلقه داشته باشد و نیز از شرایط وجوب مصاحبت و معیت مدخلیت نباشد.

و از جمله چیزهائی که بسبب آن در قیاسات غلط و خطا میشود این است مبنای امری که خاص و ویژه است بصورت‌معنی عام گرفته شود بدین منظور که آن معنی خاص در امری که از جهتی مشارك با اوست جریان داده شود مانند آنکه کسی بگوید «سیاهی بدان جهت که رنگ است جامع بصر است» و بدین طریق حکم جامعیت بصر را به سپیدی نیز جریان دهد.

و گاهی غلط و خطا ناشی از این میشود که امری که بالفعل است بجای امر بالقوه گرفته شود و برعکس چیزی که بالقوه است بجای بالفعل گرفته شود و یا هریك از امور بالذات و یا بالعرض

بجای یکدیگر گرفته شود و یا امور ذهنی و محمولات عقلی اعتباری بجای امور خارجی گرفته شود بمانند آنکه مثلا کسی بشنود که انسان کلی است و گمان برد که کلیت آن امری است که در خارج انسان متصف بدان میشود و حمل بر آن میشود و یا غلط و خطا ناشی از این میشود که مثال چیزی بجای خود آن چیز گرفته شود.

و یا جزء علت بجای علت تامه گرفته شود.

و یا آنچه در برهان خلف علت نادرستی و کذب نبود بجای علت کذب گرفته شود.

و از راه اجراء طریقهٔ اولویت در هنگامیکه اختلاف در نوع باشد چنانکه مثلا کسی بگوید انسان در وجوب تنفس اولی‌واقدم‌ازماهی‌نبودزیراهردودرحیوانیت مشترکند. و همین طور است در مورد اجراء این روش در جهان حوادث و اتفاقات چنانکه کسی بگوید «زید در طول قامت اولی از عمر نیست چون هردو در انسانیت مشترکند و بنابراین سزاوار نیست که طول قامت ویژهٔ یکی دون‌دیگری باشد در حال که این گوینده نمیداند که در جهان وجود اسبابهائی است که از ما نهان است که بسبب همانها پارهٔ از امور ممکنه واجب میشود و پارهٔ از امور واجبه ممتنع میگردد و بزودی بر این امر برهان آوریم.

و حتی در نوع واحدی که متفاوت باشد به کمال و نقص قاعدهٔ لااولویت جریان نیابد زیرا گاه باشد که بعضی از اشخاص آن از جهت کمالی که دارد اولی و اقدم باشد بامری و بزودی‌چگونگی این کمال روشن شود در مباحث بعد.

از جمله اموریکه موجب غلط و خطاء در قیاسات میشود این است که امرممتنع موجود انگاشته شود تا اینکه مبتنی شود بر آن ثبوت چیزی از جهت امتناعش.

و گاهی غلط و خطا ناشی از کم مبالاتی به حیثیات و اعتبارات بود مانند آنکه‌کسی‌گوید «کل‌ابیض داخل فی‌مفهومه البیاض» و «زید ابیض» و این قیاس را بدان جهت ترتیب دهد که حکم بدوتعدی کند و افاده کند که بیاض داخل درحقیقت زید است در حال که سپیدی از آن جهت که ابیض است داخل در آنست نه از آن جهت که انسان یا حیوان و یا جز آنها است. وبدین جهت ممکن‌نیست‌که «بیاض» تعدی کند به هرآنچه در تحت عنوان «ابیض» است.

از جمله اموری که موجب خطا و غلط میشود تغییر دادن اصطلاح بود درمورد ایراد نقض، یعنی تغییر دادن اصطلاح را از محلی که اطلاق شده است نسبت به آن موردی که نقض واقع میشود بمنظور دفع آن نقض.

و از همین باب است که گفته شود «مماثل‌مماثل‌مماثل‌است» زیرا این‌قضیه به صورت اطلاق درست نخواهد بود مگر آنکه مماثلت از تمام وجوه باشد و هرگاه مماثلت از یک‌وجه باشد لازم آید که آن مماثل هم از همان وجه مماثل باشد وهر گاه جهت مماثلت یکی نباشد اصولا مماثلتی تحقیق نیابد زیرا رواست که

چیزی با چیزی از جهتی و بامری مماثلت داشته باشد و با چیزی دیگر از جهتی و بامری دیگر.

و همین‌طور «مساوی با مساوی‌چیزی مساوی است» در آن هنگام که مساوات از تما وجوه باشد و اما هرگاه جهت برابری یکی نباشد مانند جسمی‌که با جسمی دیگر از جهت طول برابر باشد و بـا جسمی دیگر از جهت عرض

پس گرفتن چیزی را که از یك جهت با چیزی برابر باشد لازم نمی‌آید که برابر باشد یا آن چیزی که با آن برابر است از جهتی دیگر بجز آن جهت.

و کسی را نرسد که گویـد اصولا اطلاق مساوات درست نباشد مگر آن‌هنگام که برابری ازتمام وجوه باشد زیرا ممکن است که جسمی با جسمی دیگر تنها در طول برابر باشد.

از جمله اموریکه موجب غلط وخطاء در قیاسات میشود این است که عدم ملکه بجای «ضد» گرفته شود مانند «سکون»که عدم مقابل «عدم ملکه» است زیرا سکون عبارت از عدم حرکت است در آن چیزی که در آن تصور حرکت میشود و همین طور «عمی» (زیرا عمی عبارت از نفی بصر است در حق آن کسی که در حق او بصر تصور میشود و از همین جهت است که چون درحق سنگ تصور بصر نمیشود لذا اعمی نامیده نمیشود).

و ضابطه در شناختن اعدام این است که هرگاه موضوع را مثلا مانند جسم و انسان باقی بگذاریم و ملکه را که در این دو مورد حرکت و بینائـی است از آن بر‌داریم نیاز بوضع جدیدی که ساکن یا اعمی باشد نداریم و بلکه کافی است که موضوع همچنان باقی گذارده شود وچیزی از آن سلب شود و بنا بر این عدم ملکه نیاز بعلت وجودی ندارد و بلکه علت آن همان عدم علت ملکه است و لکن هرگاه ضد گرفته شود ناچار امری وجودی خواهد بود و نیاز بعلت خواهد داشت و اموری دیگر را بدنبال خواهد داشت و ایجاد غلط و خطا میکند.

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که امکان وجود در آنها شرط نیست مانند قدوسیت و تفرد زیـرا اینگونـه اسماء نامهای سلوب محض‌اند.

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که در نوع و موضوع واحد هم مطـرد نیستند مانند مرودیة

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که شرط اطلاق آنها در تمام موارد امکان وجود است مانـنـد «عمـی و سکـون» و اصطلاحات گوناگون است.

و از جمله اموری که موجب غلط و خطاء در قیاس میشود قرار دادن ایجاب و سلب است بجای عدم و ملکه زیرا هیچ امری از دو حالت ایجاب و سلب خارج نیست برخلاف عدم و ملکه و مثلا ترا رسد که گوئی «ان‌الحجر لیس ببصیر» و ترا نرسد که گوئی «ان‌الحجر اعمی».

از جمله اموری‌که موجب غلط وخطاء درقیاس میشود بکاربردن لفظ عامی است که درموارد مختلف برمعانی مختلف اطلاق میشود که بعضی از آن موارد بجای بعضی دیگر گرفته شود.

این مورد گرچه مندرج است درتحت خطا و غلطی که ناشی از اشتباه لفظ است الا اینکه چون کثیرالوقوع است جداگانه بیاوردیم و پیش از این بگفتیم که گاه از عام آن خواسته میشود که لذاته مانع از شرکت بر افراد بسیار نباشد و گاه امری مستغرق خواسته میشود و آن این است که حکم شامل یك‌یك شود و ازصدق عام بمعنی نخست و اثبات آن صدق و اثبات خاص لازم نمی‌آید ولکن از نفی و کذب آن نفی وکذب خاص لازم میاید و البته از صدق و اثبات خاص که بازاء عام‌بمعنی‌نخست‌است صدق‌عام‌لازم‌میاید و از کذب و نفی آن کذب و نفی عام لازم نمی‌آید.

لکن عام بمعنی دوم بعکس عام بمعنی اول است یعنی از صدق آن صدق خاصی که مندرج در آنست لازم میاید و مثلا اگر «کل ج ب» صادق باشد «بعض ج ب» نیز صادق است و همین طور است اگر گفته شود «کل شخص شخص من ج ب» و از کذب آن کذب خاصی که مندرج در آنست لازم نمی‌آید.

مغرب ـ (اصطلاح عرفانی) مغرب در اصطلاح صوفیان کنایت از جسم است و مشرق کنایت از جان است، جسم رامغرب دانند و جان را مشرق.

(از شرح گلشن راز ص ۴۹۹)

*

میان جسم و جان بنگر چه فرق است
که اینرا غرب گیر و آن چه شرقست

مغرب اعتدال ـ (اصطلاح هیوی) رجوع به مشرق اعتدال شود.

مغرب انوار ـ (اصطلاح عرفانی) منظور آدم خاکی است.

عالم جبروت را مشرق دانسته‌اند و عالم ملك را مغرب که انوار از مشرق طلوع کند و در مغرب غروب کند چون همهٔ انوار وجود از جبروت باین جهان محسوس خاکی آید. پس آدم خاکی مغرب انوار بود

(انسان ص ۱۶۲).

مغرب شمس ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت ازاستتار حق تعالی است به‌تعینات خود ویا اسماءحق است به‌تعینات واخفاء روح بجسد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۹)

*

جان تو در مغرب تن شد نهان
تا قیامت آید از مغرب عیان

مغرب‌الشتاء ـ (اصطلاح‌هیوی) رجوع به مشرق شود.

مغرب الصیف ـ (اصطلاح هیوی) رجوع به مشرق و مغرب شود.

مغز ـ (اصطلاح ذوقی) کنایت از حقیقت است در برابر قشر که شریعت است.

(شرح گلشن راز ص ۳۵۷)

مغرز ـ (بفتح میم و کسر راء) از اصطلاحات نجومی است. ذنب‌الدب را مغرز گویند. از ستارگان واقع در ذنب دب است.

مغصوب ـ (اصطلاح فقهی) یعنی مال غصب شده، آنچه بر وجه نا- مشروع تصرف شده باشد تصرف عدوانی و بدون اجازه.

بطور کلی هرگاه عین مال مغصوب نزد غاصب موجود باشد باید آنرا بعینه رد کند نهایت آنکه اگر وصف آن تغییر کرده باشد بطوریکه موجب نقص قیمت شده باشد باید غاصب نقصان را جبران نماید و الا چیزی براو نخواهد بود ولو اینکه قیمت آن در بازار خرید و فروش تنزل کرده باشد زیرا قیمت امری است اعتباری و موجب ضمان نخواهد بود مگر اینکه قیمت ناشی از استعمال غاصب باشد که در اینصورت برگشت آن بنقص جزء یا وصف بوده و موجب ضمان است.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۵).

هرگاه مال مغصوب بهمان حالتی که داشته است باقیمانده باید غاصب عین آنرا بصاحبش برگرداند و اگر آنرا بجای دیگر برده باشد میبایست آنرا بهمان محلیکه آنرا از دست مالك خارج کرده برگرداند و حق ندارد مالك را مجبور نماید که در جای دیگر آنرا تحویل گیرد.

و هرگاه تلف شده باشد ضمان مثل یا قیمت آن بعهده غاصب است ولو اینکه دیگری آنرا تلف کرده باشد.

و چون مالك حق دارد به متلف نیز رجوع کند اگر باو رجوع کرد نظر باینکه استقرار ضمان بعهدهٔ کسی است که آن را تلف‌کرده غاصب هم‌حق‌دارد بمتلف رجوع کند.

و بالجمله، غصب دارای دو حکم‌است : حکم تکلیفی که عبارت از حرمت و استحقاق عقوبت باشد و حکم وضعی که عبارت از بودن مال است در عهده او باین معنی اگر موجود است باید عین آنرا بصاحبش رد کند و اگر تلف شده مثل آنرا اگر مثلی باشد و قیمت آنرااگر قیمی است.

(کلیات حقوقی ص ۱۷۸)

مغلق ـ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء آنست که بر بستن الفاظ و معانی چنان بکوشد که از سیاق جز بتأمل بر غوامض و مقاصد اطلاع نتوان یافت و آنچه از فنون گوید بر مصطلحات اهل این فن گوید.

(از کشاف ص ۱۰۹۷).

مغیریه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه اصحاب مغیرة‌بن سعد عجلی‌اند که گویند خدای جسم است بر صورتی از مرد از نور و بر سر او تاجی است ازنور قلب او منبع حکمت است و موقعی که بر آن شد که جهان را آفریند باسم اعظم سخن گفت

(از کشاف ص ۱۰۹۲ از درایه ص ۱۴۷).

مغیبات ـ (اصطلاح کلامی وعرفانی) بنابر عقیده شیخ اشراق اطلاعات کاملین و انبیاء و اولیاء بر رازها و امورپنهان از راه‌هائی است از جمله گاهی بوسیله مکتوباتی بر صاحبان کشف و شهود و انبیاء اخباری از امور غیبی وارد میشود و گاهی بواسطه شنیدن آوازی خوشایند و یا ترسناك و گاهی از راه دیدن صورتهای کائنات بود و گاهی صورتهای زیبائی را به‌بینند که با آنها مخاطبت کنند و گاهی صورتهائی مانند مجسمه‌های صناعی مشاهده کنند و ازدهن آنها مطالبی شنوند و گاهی در خطرهٔ بر

آنها مثل معلقهٔ نموده شود و همهٔ آنچه در خوابها دیده شوند از راه مثل معلقه انه

(رجوع شود به حکمة الاشراق ص ۲٤۱).

مفارق ـ (اصطلاح فلسفی)
مفارق یعنی موجود غیر مادی و ازآن جهت مفارق گویند که جدای از ماده و مافوق اجسام و جسمانیات است

(تفسیر ص ۹٦۹ و دستور ج۳ ص ۳۳۰٤).

مفارقات ـ (اصطلاح فلسفی)
جواهر مجرده عقلیه و نفسیه را مفارقات گویند.

(قبسات ص٦ و اسفار ج۱ ص ۲۵ـ دستور ج۳ ص ۳۰٤ مجموعه دوم مصنفات ص ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵).

پاره از ترکیبات در معنی فلسفی:

مفارقات سفلیه
مفارقات عقلیه
مفارقات علویه
مفارقات قدسی
مفارقات محضه
مفارقات نوریه

نفوس مدبره انسانی را مفارقات سفلیه وعقول ونفوس را مفارقات علویه و عقول را مفارقات محضه و نوریه مینامند و گاه معقولات و متصورات ذهنی را نیز مفارقات گویند و باین اعتبار کلیات نیز جزء مفارقاتند.

(از قبسات ص٦ ـ اسفار ج۱ ص ۲۵ ـ ج٤ ص ۱٦۲ شفا ج۱ ص٤).

و رجوع بانوار و عقول و نفوس و مدبرات شود.

ومراد از مفارقات قدسی عقول مجرده است

(از اسفار ج۳ ص ۱٦٦، ۱٦۹، ۱۷۰).

مفاعیل خمسه ـ عبارت‌از مفعول به، معه ـ له ـ فیه و مطلق است رجوع شود بهریك از این کلمات.

مفاوضت ـ شرکت بطور تساوی‌باشد که هریك در تصرف مختار باشند.

(از کشاف ص ۱۱۲۸)

مفاهیم عرفیه ـ (اصطلاح اصولی)
آنچه عرف از الفاظ و لغات و اصطلاحات درمیابد که در اغلب موارد اطلاقات فهم عرف و عادت معتبر است. در کلیات حقوقی آمده است.

رد و تسلیم و قبض و اخذ، همه اینها مفاهیم عرفی هستند که مرجع تشخیص مصادیق آنها عرف است.

و هرآنچه در نظر عرف مشکوك‌باشد و از رجوع بعرف نتیجه بدست نیاید مرجع اصول موضوعی یا حکمی خواهد بود.

بنابراین در تحقق رد عین مغصوب به بمالك، مجرد تخلیه وصرف رفع‌یدغاصب که از معانی سلبیه است کافی نبوده‌بلکه در تحقق آن معنی ایجابی لازم است.

و همانطوریکه بمحض جلوگیری و ممانعت از تصرفات مالك بودن استیلاء بر مال غصب حاصل نمی‌شود رد آنهم بدون استیلاء مالك بر آن تحقق نخواهد یافت.

پس اگر کسی اسب دیگری را غصب

کرده باشد و آنرا از دست داده و رها کند بدون اینکه افسارش را بدست صاحبش داده باشد یا او را بر آن مسلط گرداند رد حاصل نخواهد شد و لااقل حصول آن مشکوك است و در صورتی که تلف شود ضمان مستحب است.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۳).

و باید دانست که همهٔ اطلاقات شرعیه نخست متوجه مفاهیم عرفی است یعنی آنچه را عرف و عادت فهم کنند مقدم است تا دقت‌های علمی و فقاهی.

مفتاح‌الاحزان – (اصطلاح ذوقی)

عبارت از ایمان بقدر است.

مفتاح اول – (اصطلاح عرفانی)

و عبارت از اندراج اشیاء است آنطور که هستند درغیب‌الغیوب که حروف‌اصلیه هم گویند یعنی اندراج در احدیت ذات چون شجرهٔ در نوات. رجوع بفرهنك مصطلحات عرفا شود.

مفتاح سرالقدر – (اصلاطح عرفانی)

مفتاح سر قدر عبارت از اختلاف استعدادات اعیان ممکنه است در ازل.

مفتاح‌الغیب – (اصطلاح عرفانی)

مفتاح غیب عبارت‌از اسماء ذات است که مفتاح غیب الهی‌اند و اول یقین‌اند.

مفتوحة عنوة – (اصطلاح فقهی)

یعنی زمینهائی که با زور شمشیر از ید کفار خارج شده است از روی‌قهر و غلبه این‌گونه اراضی، آن تمام‌مسلمین است و قابل خرید وفروش نیست ووقف وهبئه آنها نیز جایز نیست و منافع آن در راه مصالح مسلمانان مصرف میشود و اراضی موات مفتوح عنوة آن امام است. در تاریخ جنگهای اسلامی ظاهراً عراق عجم که در زمان خلیفهٔ دوم تصرف شد مفتوحة عنوة است از جمله خراسان و بحرین...

(از قاطعةاللجاج ص ۱۹ – ۲۷ – سراج‌الوهاج ص ۱۳۳ – شرح لمعه ج ۱ ص ۲٤٤)

مفتی – (اصطلاح فقهی)

یعنی فتوی‌دهنده و صاحب فتوی و او قائم‌مقام امام است بمذهب شیعه و قائم‌مقام نبی است بمذهب اهل سنت بحکم «العلماء ورثة الانبیاء وان‌الانبیاء لم‌یورثوا اولادهما و انا اورثوالعلم» (از الفقه علی.. ج٤ ص ۱٤۸).

مفرد – (اصطلاح حدیث)

نزد اهل حدیث حدیثی‌است که راوی آن یکنفر باشد و یا اهل یك بلد نقل کرده باشند مانند مردم‌مکه، مدینه، بصره یا یکی از اهل بلد نقل کرده باشد.

(از درایه ص ۳۹).

و نزد ادباء عرب مفرد مقابل تثنیه وجمع است و کلمهٔ‌ایست که دلالت بریك فرد کند و گاه مقابل مرکب است و گاه مقابل مضاف.

(از کشاف ص ۱۱۰۸)

مفرد در نجوم مفرد و مفردالرمح ستارهٔ بود واقع در عواء.

مفردین – (اصطلاح عرفانی)

مفردین یعنی کسانیکه همواره ذکر خدا را گویند فقط، رجوع بفرهنك مصطلحات عرفا شود.

مفرد و مرکب – (اصطلاح ادبی)

رجوع به ترکیب و (شفا ج۱ ص ۳۸٤) شود.

مفرغ ـ (بضم میم و تشدید و فتح راء اصطلاح ادبی)

مستثنای مفرغ در مقابل تام است رجوع به استثناء شود.

مفسدات حج ـ (اصطلاح فقهی)

رجوع به کفارات شود.

مفطرات صوم ـ اصطلاح منطقی)

آنچه روزه را باطل میکند که عبارت از خوردن و آشامیدن جماع، اخراج منی، کذب بر خدا و رسول، گرد و غبار غلیظ، سر زیر آب کردن و جز آنهاست رجوع به مبطلات صوم شود.

(از عروة ص ۳۹۹ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۱۱۹)

مفعول به ـ (اصطلاح ادبی)

اسمی است منصوب که فعل بر او واقع شود و رتبهٔ آن بعد از فاعل است مانند «ضرب زید عمرواً» و «هو اسم ماوقع علیه الفاعل»

(از الهدایه ص ۱۱۸).

مفعول فیه ـ (اصطلاح ادبی)

مفعول فیه را ظرف هم گویند وظرف در اصطلاح نحویان وقت یا مکان باشد که اغلب متضمن فی‌است نه درهمه مانند «یوم الجمعة یوم مبارک».

مفعول فیه منصوب است بـه عامل ظاهری چنانکه گذشت مانند «فرسخا» در جواب کسی که گوید کم سرت وهرظرفی اعم‌از آنکه مختص باشد یا مبهم قابل است که منصوب شود بجز مذومنذ.

ظروف مکان مبهم مانند (جهات ست. فوق‌تحت‌یمین، یسارو...) یا شبه آن‌مانند «جانب ناحیه» و همین‌طور آنچه از فعل درست میشود مانند مجلس، مشرق..

بعضی از کلمات میباشند که دراصل ظرف‌اند لکن فاعل یا مفعول.. واقع میشوند مانند «یوم، شهر» که ظروف متصرفه‌اند. ازجمله ظروف غیر متصرفه مانند «عوض قط ولدی» است

(از سیوطی ص ۱۰۷ ـ ۱۰۸)

مفعول‌له ـ (اصطلاح ادبی)

یا مفعول لاجله عبارت از مفعولی است که فعل برای او انجام شود ومعنی تعلیل را رساند مانند «جد شکراً ـ ضربته تأدیباً» مفعول‌له باید با فعل قبل از خود ازلحاظ وقت و فاعل متحد باشد و در غیر این سورت بالام یا یکی از اداة تعلیل آید مانند «لدواللموت. و ابنوا للخراب» و در صورتیکه مصدر هم‌نباشد بالام آید مانند «سری زید للماء»

و«ان امرأة دخلت‌النار فی‌هرةجستها»

(از سیوطی ص ۱۰۵).

مفعول مطلق ـ (اصطلاح ادبی)

مفعول مطلق عبارت از مصدری‌است زیادی که مؤکد عامل خود باشد یا مبین نوع یا عدد آن باشد و ازاین جهت‌مفعول مطلق گویند که قیدی ندارد مانند به، له.. مانند «وکلم‌اللـه موسی تکلیماً و الصافات صفاً. فان جهنم جزائکم جزاء موفوراً» و بالجمله مفعول مطلق تاکیدی مانند «ضربت ضرباً» و نوعی مانند «جلست جلسةالامیر» و عددی مانند «ضربته ضربتین» گاه عامل مفعول مطلق حذف شود مانند «شکراً» بجای (شکرالله

شکراً) در مقام دعا و «سقیاً و رعیاً»بجای «سقاك‌الله سقیا و رعاك‌الله رعیاً»

و همین‌طور اگر بعد از فعل تفصیل درآید مانند «امامنا بعد و اما فداء» که تقدیر «فاما تمنون منا و اما تقدوافداء» و یا موقعیکه تکرار شود..

رجوع شود به (سیوطی ص ۱۰٤ الهدایه ص ۱۸۸).

مفعول‌معه ـ (اصطلاح ادبی)

اسمی است که بعد از واو بمعنی‌مع واقع می‌شود مانند «جاءالبرد والجلباب» و «ما انت و زیداً ـ کیف انت والبرد» واختلاف است که آیا نصب آن بواو است یا به فعل و شبه آن و باید دانست که در موردی که‌عطف امکان داشته باشد اولی است که واو را عاطفه‌بدانیم بنابر این در جمله «مالك و زیداً» متعین است که مفعول معه باشد چون عطف برضمیر متصل مجرور جائز نیست مگر با اعادهٔ جار و در جمله «ضربت انا و زیداً» دو وجه جائز است ودر «جاء زیدوعمراً» دو وجه

(از سیوطی ص ۱۰۸)

مفکره ـ (اصطلاح فلسفی)

قوت مفکره قوتی است مرتب در تجویف اوسط دماغ که عمل آن ترکیب و تحلیل فراورده‌های خیال و وهم است ویعبارت دیگر ترکیب و تحلیل امور مخزونهٔ در خیال و وهم است

(شفا ج۱ ص ۲۹۱).

رجوع شود به فکر و متصرفه.

مفلس ـ (اصطلاح فقهی)

و مفلس کسی را گویند که وامش برآمده باشد، و مالش وفا نکندبگزاردن وامها.

و چون حاکم را معلوم شود افلاس‌وی واجب بود که بروی حجر کند، یعنی: وی را از تصرف در مال خویش منع کند.

و باید که دین ثابت باشد و حال، زیرا که پیش از حلول اجل کسی را مطالبت نرسد.

و باید که وام خواهان از حاکم در خواهند، زیرا که حق ایشان‌راست.

چون بر وی حجر کند، وامهای‌ایشان تعلق گیرد بمالی که در دست او باشد، او را منع کند از تصرف درمال بآنچه حق غریمان باطل گرداند چنانکه فروختن و بخشیدن.

و اگر جنایتی کند که موجب ارش باشد، مجنی علیه با غریمان بمقدار حق خویش شریك شود، برای آنکه این‌حقی است که ثابت شد بر وی بی‌اختیار صاحبش.

و اگر اقرار آرد بدینی که پیش از حجر برو بوده باشد، قبول کنند، برای آنکه اقرار وی صحیح است.

و هرکس که عین مال‌خود یافت او اولیتر است بآن، لقوله‌ع: «ایما رجل افلس، فصاحب المتاع احق به اذا وجده بعینه»، یعنی: هر کدام مرد که مفلس شود، خداوند متاع سزاوار بشد بمتاع خویش، چون آنرا بعینه بیابد. این آنگه بود که همچنان بر آن حال یافته بود، و متغیر نشده، و حق غیری بدان تعلق نگرفته.

که گر تغیر بنقصان باشد، مخیر باشد: میان آنکه آنرا برگیرد، و آنکه بگذارد. اگر برگیرد و آن نقصان غیر وی‌باشد،که بهابروی منقسم شود،چنانکه دو بنده: یکی تلف شود، آن یك رابگیرد، وببهای دیگر با غریمان شریك شود.

و اگر آن‌را ارش باشد آنکه از فعل اجنبی بوده باشد، برگیرد و بمقدارارش با غریمان شریك شود.

و اگر ارش نباشد،ا ز آنکه بفعل وی باشد یا بآفت سماوی، آنرا بر گیرد، و بنقصان شریك نباشد.

و اگر تغیر بزیادت باشد از فعل مشتری چون رنك کردن جامه، زیادت با بایع شریك باشد، زیراکه آن حق‌ویست، و اگر نه ادا کند بابطال حق وی.

و اگر بفعل وی نباشد چون فربهی و بزرگی، آنرا با زیادت برگیرد، برای آنکه تبع است.

و اگر زیادت منفصل بود، چنانکه میوه و غیره آن، را برگیرد بی زیادت، برای آنکه در ملك وی حاصل شده است.

و سرایی که در آن ساکن بود، نفروشند، و نه بنده، و نه اسبش، برای آنکه برین دلیل نیست. و نیز ویرا ازین گزیری نیست. و آنچه غیر ازین باشد بفروشند.

و دین مؤجل به حجر حال نگردد، برای آنکه اصل آنستکه مؤجل بود.

و اگر گواه گواهی دهد بر اعسار وی، بشنوند. و چون اعسار در وی ثابت شود، جائز نباشد حاکم را که وی را در زندان کند.

و واجب بود منع کردن از مطالبت وی تا آنگه که مالی بدست آرد، لقوله تعالی: «و ان کان ذوعسرة فنظرة الی میسرة».

و غریمان را نباشد که‌ویرا مطالبت کنند بآنکه خود را باجارت بدهد تاکسب کند از برای ایشان، بلکه واجب بود بر وی چون تواند، که کسب کند، و ذمت خود را بری کند. و رنجور را حجر کنند در وصیت بآنچه زیادت باشد از ثلث، بی‌خلاف. و همچنین کودك را، و دیوانه را، و سفیه، و مکاتب را.

و حجر از کودك مرتفع نشود الا ببلوغ ورشد. و بلوغ نه سال باشد، و در نرینه بپانزده سال، لقوله ص: «اذا استکمل المولود خمس عشرة سنة کتب ماله وما علیه واخذت منه‌الحدود»، یعنی: چون فرزند نرینه پانزده سال رسید، آنچه ویرا بود و برو بود بنویسند، و حدها برو برانند.

و در دخترینه بلوغ بنه سال بود. و بظهور منی، و خواب، و موی بغل و زیر ناف، و حیض.

و رشد بآن باشد که مال خودباصلاح آرد، و بآنکه عدل باشد در دین. اگر یکی ازین دو بخلل باشد، همچنان حجر باشد، لقوله ص: «ولاتؤتوا السفهاء اموالکم»، یعنی: مالها که‌در دست‌شماست بسفیهان مدهید، و فاسق سفیه است.

دیگر آنکه خلاف است درآنکه رواست مال بوی دادن با این‌دو شرط، و اگریکی برخلل باشد، دلیلی نیست بر جواز آن.

و اگر حجر برگیرند، و او اسراف

کند، و ناوجه صرف کند، اعادت کند بر وی حجر را، از برای آنکه اسراف‌کننده سفیه است، لقوله تعالی: «ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین».

(معتقدالامامیه ۳۶۹، ۳۷۱)

در کلیات حقوقی آمده است:

مفلس کسی است که دارائی او وافی باداء دیونش نباشد وغرماء یعنی طلبکارها از حاکم درخواست کنند که او را از تصرف در اموالش محجور و ممنوع‌سازد.

وقتیکه حکم حجر دربارهٔ کسی صادر گردید تا وقتی که بحالت حجر باقی‌است از هرگونه تصرفی در اموال خود ممنوع است.

در منع از تصرف فرقی نیست بین اینکه متعلق تصرف دین باشد یا عین یا منفعت و نیز فرقی نیست بین اینکه در مقابل آن عوضی باشد یا نه.

تعلق حق غرماء بمال محجور بهمان نحوی است که قبلا بوده.

بنابراین اگر قبلا معاملهٔ خیاری بـا دیگری کرده حجر او مبطل خیار نخواهد بود و صاحب خیار میتواند اخذ بخیار نماید ولو اینکه بر ضرر غرماء باشد.

اموال مدیون که مقایسه بدیون او میشود اموالی است که زائد بر مسکن و ولباس واثاثیه و بالاخره برحسب شأنش از لوازم احتیاجات‌او باشد. پس اگرزیاد آید کم میشود واگر کم باشد باید آنرا تکمیل نمود.

مطالباتی که مفلس داردجزء اموالش محسوب میشود ولواینکه مؤجل و باوعده باشند بشرط اینکه کسانی که باو مدیون هستند معسر یا مستنکف یاغاصب‌نباشند.

(کلیات حقوقی ص ۱۹، ۱۹۱)

مفوضه – (اصطلاح فقهی)

و نکاح مفوضه نکـاح بلامهـر را گویند که دراینصورت رجوع به‌مهرالمثل شود و نزد شافعی اصولا مهری نخـواهد بود البته مراد این است که ذکر مهـر نشود نه اصلا مهری نباشد.

اصطلاح مفوضه اطلاق بر فرقهٔ از غلات شیعه نیز می‌شود که گویند خدای محمد (ص) را آفرید و خلق دنیا را بدو واگذارد و برخی گویند به حضرت علی (ع) واگذار کرد و برخی گوینـد خدا امور دین را بائمه اطهار واگذارد بعداز حضرت رسول و نیز به پیروان تفـویض نیز اطلاق شده است‌که‌گویند امورانسانی و اعمال او را خدا به خود او واگـذار کرده است که اختیار کامل باشد.

(از درایه ۱٤٦ – تلویح ص ۷۱ – کشاف ص ۱۱۲۸).

مفهوم – (اصطلاح فلسفی واصولی)

اسم مفعول از فهم است یعنی ادراك شئی ومتصور ذهنی ونزد اصولیان خلاف منطوق است و عبارت از امری است که لفظ دلالت بر آن کند نه در محل نطـق مانند مفهوم از شرط «ان جـائك علی فاکرمه» که مفهوم آن میشود اگر علی نزد تو نیامد اکرامش مکن. بحث‌استکـه آیا مفهوم حجت است یا نه یا جملات شرطیه، و صفیه و عدد و غایت رامفهوم هست یا نه و پس از آنکه مفهوم هست حجت است یا نه، مفهوم اگر مفید همان حکم منطوق بود، نهایت با شدت وقدرت

زیادتر و یا با اولویت آنرامفهوم موافق گویند مانند «ولاتقل لهما اف» یعنی به پدرومادر خودکلمات رنج‌آوروضجرت‌آمیز مگوئید و مفهوم آن این است که آنها را بطریق اولی ناسزا نگوئید و مضروب مکنید و مفهوم مخالف آنست که مفید حکمی مخالف با حکم منطوق باشد چنانکه در مثال بالا گذشت.

مفهوم موافق را لحن خطاب وفحوای خطاب هم گویند در اینکه مفهوم شرط حجت است اختلاف است و فرقی نیست بین آنچه بعد ازادوات شرط باشد یاآنچه صریحاً یا تضمنا دلالت بر تعلیق کند و در اینکه مفهوم غایت حجت است نیز حرف است عدهٔ آنرا حجت دانند.

مثلا جمل «اتموا الصیام الی اللیل» یا «صوموا الی اللیل» و «لاتقربو هن حتی یطهرن».

در اول و دوم مفید این است که‌شب باید افطار کرد و مثال سوم مفید است که پس از پاکی توان مضاجعت کرد.

و همین‌طورست بحث درمفهوم صفت مثل «الامیر زید والشجاع عمرو» که تقدیم صفت افاده حصر کرده است ودر اصل «زید امیر» بوده است و عدول‌کرده است از ترتیب طبیعی برای افاده حصر و همین‌طور است در مفهوم القاب مانند آنکه گفته شود «اکرموا عیسی‌رسول‌الله» در صورتیکه کلمهٔ رسول لقب او شده باشد که از آن چیزی فهمیده نمیشود یعنی القاب مفهومی ندارند و همین‌طور مفهوم اعداد مثل «ان‌تستقفرلهم سبعین مرة فلن یغفرالله لهم».

و مفهوم وصف مانند «اکرم کل‌رجل عالم ــ وفی‌السائمة زکوة» و «ربائبکم اللاتی فی‌حجورکم» و «البیعان بالخیار مالم یفترقا» و «لاتکرهوافتیاتکم‌علی‌البغا ان اردن تحصنا»

محققان اصولیان گویند مفهوم شرط و وصف حجت است و غایت و عددوحصر را مفهوم نیست و عدهٔ کلیهٔ مفاهیم را حجت میدانند وعدهٔ برعکس.

(رجوع شود به کشاف ص ۱۱۵٤ ــ کفایه ج۱ ص ۳۰۰، ۳٦۳ ــ قوانین ص ۹۱ ــ ۱۷۱ ــ ۱۸۸).

و بالجمله لفظ شرط در معانی چند بکار برده شده است.

۱ مجرد الزام و التزام مانند نذر و یمین.

۲ الزام و التزام در بیع.

۳ نزد نحویان آنچه بدنبال حرف‌شرط آید یا آنچه جملهٔ شرطیه بر آن معلق باشد وجوداً و بر عدم آن عدماً و جمله شرطیه نیز در چند معنی بکار رود یکی آنچه مفید تعلیق وجود جزا باشد بروجود شرط فقط مثل «ان کان هذا انساناً کان حیواناً» و عدم آن معلق بر عدم شرط نباشد مانند «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا» دیگر آنچه مفید تعلیق عدم‌جزاء بر عدم شرط است که مصطلح اهل‌عربیت است.

در اصول رشاد آمده است:

مفهوم بر دو قسم است:

۱ــ مفهوم موافق ــ یا لحن‌الخطاب ــ یا فحوی‌الخطاب

۲ــ مفهوم مخالف یا دلیل الخطاب

الف) مفهوم‌موافق: هرگاه حکم معنی مفهومی کلام از حیث نفی و اثبات‌موافق حکم معنی منطوقی آن باشد آنرا مفهوم موافق گویند مثلا آیهٔ **ولاتقل لهما اف** که منطوقاً بر حرمت تافیف نسبت بوالدین دلالت مینماید ـ مفهوماً بر حرمت ضرب و شتم آنها دلالت میکند زیرا وقتیکه تأفیف والدین و ادای کلمهٔ خشن بر آنها حرام باشد ضرب و شتم آنها بطریق اولی و بفحوی الخطاب حرام خواهدشد. پس آیهٔ مزبوره مفید دو معنی میباشد یکی منطوقی یعنی حرمت تأفیف ودیگری مفهومی یعنی حرمت ضرب و شتم وچون هر دو معنی از حیث ثبوت حکم حرمت موافق، یکدیگر هستند (یعنی حکم هر دو معنی حکم ثبوتی است) لذا گفته میشود که حرمت ضرب و شتم مفهوم موافق حرمت تأفیف است.

ب) مفهوم مخالف: هرگاه حکم معنی مفهومی کلام، از حیث نفی و اثبات مخالف حکم معنی منطوقی آن باشد آن را مفهوم مخالف گویند.

مثلا آیهٔ **انجائکم فاسق بنباءفتبینوا** منطوقاً دلالت دارد بر اینکه اگر آورندهٔ خبر فاسق باشد باید دربارهٔ آن خبر تحقیق و تبیین کرد و مفهوماً دلالت دارد براینکه اگر آورندهٔ خبر عادل باشد تحقیق در بارهٔ آن لازم نیست پس حکم معنی مفهومی کلام، مغایر با حکم معنی منطوقی آن است یعنی حکم منطوقی وجوب تحقیق و حکم معنی مفهومی آن عدم وجوب تحقیق میباشد. بنابراین گفته میشود که مفهوم مخالف **ان جائکم فاسق بنباء فتبیوا ـ ان جائکم عادل بنباء فلاتبیینوا** میباشد.

بحث در حجیت و عدم حجیت مفاهیم مثلا باین نکته باز میگردد که آیاجملات مبحوث عنها واقعاً دارای مفاهیم ادعائیه هستند یا خیر؟

مثلا بحث در اینکه مفهوم موافق یا مفهوم مخالف حجت است یا نه؟ ناظر باین است که فی‌المثل آیهٔ **ولاتقل‌لهمااف** دارای آنچنان مفهوم موافقی هست یانه؟ و یا آیهٔ انجائکم فاسق بنباء فتبینوا دارای آنچنان مفهوم مخالفی هست‌یانه؟ والا اگر مسلم شود که آیات مزبوره‌دارای آن مفاهیم هستند یعنی بآن معانی‌مفهوماً دلالت میکنند دیگر بحث در حجیت آنها بی‌منطق خواهد بود ـ زیرا در آن صورت حجیت آنها در آن معانی قطعی و غیر قابل بحث میگردد ـ و همچنین اگر معلوم شود که آیات مزبوره دارای آن مفاهیم نیستند یعنی بر آن معانی مفهوماً دلالت نمیکنند باز بحث در عدم حجیت آنهابحث زائدی میشود.

پس بحث در حجیت و عدم حجیت مفاهیم درواقع راجع‌است‌به‌نفی واثبات یا وجود وعدم آن مفاهیم. و به تعبیر دیگر مثلا ما در مورد آیهٔ اول که درمقام بیان طرز رفتار با والدین است با دو موضوع مواجه میشویم یکی گفتن **اف** بر والدین و دیگری **ضرب وشتم** آنها:

آیهٔ مزبوره حکم موضوع اول را منطوقاً بیان فرموده ولی دربارهٔ حکم موضوع دوم سکوت اختیار کرده است. بنابراین آنهائی که مدعی حجیت

مفهوم هستند میگویند که آیهٔ مزبوره هر چند راجع بحکم موضوع دوم (ضرب و شتم) تصریحی نکرده ولی مفهوماً وبلحن الخطاب آن را نیز بیان فرموده و بهمین جهت حرمت آن نیز محرز گشته است ـ ولی آنهائیکه فی‌المثل حجیت‌مفهوم‌موافق را منکر شده‌اند میگویند که آیهٔ مزبوره فقط حکم موضوع اول را بیان داشته و حکم موضوع دوم بهیچوجه از مفاد آن مفهوم نیست و بهمین جهت حرمت آن نیز محرز نمیباشد.

وهکذا در مورد آیهٔ اخیره که راجع بوجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر فاسق است دو موضوع بذهن خطور میکند یکی **خبر مخبر فاسق** و دیگری **خبر مخبرعادل** آیهٔ مزبوره حکم موضوع اول (خبر مخبر فاسق را) منطوقاً بیان فرموده ولی دربارهٔ حکم موضوع دوم (خبرمخبر عادل)سکوت کرده است ـ بنابراین بعقیدهٔ مدعیان حجیت‌مفهوم‌مخالف آیهٔ مزبوره علاوه‌بر ـ تصریح بحکم‌موضوع اول ـ حکم‌موضوع‌دوم را هم مفهوماً وبدلیل الخطاب بیان فرموده لذا عدم وجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر عادل نیز محرز گردیده است ولی بنا بعقیده منکرین حجیت مفهوم مخالف، دلالت آیهٔ مزبوره بروجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر فاسق مسلم ولی دلالتش بر عدم تحقیق دربارهٔ خبر مخبر عادل غیر مسلم است و بهمین جهت نمیتوان حکم عدم وجوب تحقیق را دربارهٔ آن جاری کرد.

محصل کلام آنکه: مقصود از حجیت‌و عدم حجیت هر یك از مفاهیم، فهمیده شدن ـ یا فهمیده نشدن ـ معنی مزبوره از کلام مبحوث عنه است نه حجیت و یا عدم حجیت دلالت مفهومی.

پس‌از بیان این مطلب اینك توضیح میدهیم کـه: در حجیت مفهوم موافق هیچگونه اختلافی بین علمای اصول‌نیست ولی در حجیت مفهوم مخالف مشاجراتی بین آنان بوقوع پیوسته است.

در توضیح این مسئله قبلا باقسام مفهوم مخالف اشاره نموده و سپس بتوضیح اختصاری آنها میپردازیم.

اقسام مشهورهٔ مفهوم مخالف عبارت است از:

مفهوم شرط ـ مفهوم‌وصف ـ مفهوم غایت ـ مفهوم حصر ـ مفهوم لقب ـ مفهوم عدد.

۱ـ **مفهوم شرط:** مراد از مفهوم‌شرط آن حکم مخالفی است که از مفاد جملهٔ شرطیه در صورت فقدان شرط مفهوم میگردد مثلا دربارهٔ جملهٔ شرطیه **ان‌اعطاك زید در هما فاکرمه** گفته میشود که‌مفهوم مخالف آن **ان‌لم یعطلك‌زید درهمافلاتکرمه** میباشد یعنی عدم وجوب اکرام درصورت فقدان شرط عطاء، مفهوم مخالف جملهٔ مزبوره است.

۲ـ **مفهوم وصف:** مراداز‌مفهوم‌وصف آن حکم مخالفی است که از مفاد جملهٔ مقیده بوصف در صورت فقدان وصف، مفهوم میگردد مانند حدیث‌**فی‌سائمة‌الغنم** زکوة که حکم‌وجوب زکوة‌رافقط دربارهٔ غنم سائمه مقرر فرموده، مفهوم مخالف آن عدم وجوب زکوة در غنم غیر سائمه

است.

۳ـ مفهوم غایت: مفهوم غایت در صورتی تحقق مییابد که حکم مقید بانتهاء وغایت باشد در اینصورت گفته میشود که مفهوم آن تقیید، انتفاء حکم است بعد از حصول غایت: مثلا آیهٔ فلا تقربوهن حتی یطهرون که مقاربت با زنانرا تا روز حصول طهر حرام فرموده است مفهوم مخالف آن عدم حرمت مقاربت است بعد از حصول طهر.

٤ـ مفهوم حصر: افادهٔ حصر بدو طریق حاصل میشود یکی با بکار بردن ادوات حصر و استثناء از قبیل انما والا مانند انماالاعمال بالنیات‌که مفهوم‌مخالف آن عدم صحت اعمال بدون نیت است ویا جائنی القوم الازید که مفهوم مخالف آن نیامدن زید است ـ و دیگر بوسیله تقدیم وصف بر موصوف، مشروط بر اینکه وصف مزبور محلی بالام و یا معرف بالاضافه باشد مانند الامیر زید یاصدیقی عمرو.

وضع طبیعی این دوجمله زید امیر و عمرو صدیقی است ولی برای اینکه افاده حصر بکنند هیئات آنها راتغییر داده و صفات را بر موصوفات مقدم‌کرده‌اند ـ و بنابعقیده قائلین به‌حجیت مفهوم حصر، هریك از جملات مزبوره که مفید حصر هستند و احکام مستفاده از مفهوم آنها مخالف با احکام مستفاده از منطوق آنها میباشد. کما اینکه حکم مستفاد از منطوق انما الاعمال بالنیات صحت اعمال مقترنه به نیت، و حکم مستفاد از مفهوم آن عدم صحت اعمال بدون نیت است. و یامستفاد از منطوق جائنی القوم الا زید آمدن‌قوم و مستفاد از مفهوم آن نیامدن زید است.

و همچنین مستفاد از منطوق الا میر زید حصر صفت امارت در زید و مفهوم آن سلب آن صفت از غیر زید است. و هکذا...

۵ـ مفهوم لقب: محصل قول قائلین بحجیت مفهوم لقب آن است که اثبات شیئی بر اسم یا لقبی مستلزم نفی آن شیئی است از ماعدای صاحب آن اسم یا لقب.

مثلا مفهوم مخالف جملهٔ زید شجاع نفی صفت شجاعت است از غیر زید یا الخائن خائف که مفهوم مخالفش سلب صفت خوف است از غیر خائن ـ بهمین جهت اکثر فقهای حنبلیه گفته‌اند که اگر شخصی بمخاطب خود بگوید لیست اختنی زانیة این کلام متضمن قذف و مستوجب حد است زیرا مفهوم مخالف آن زانی بودن اخت مخاطب میباشد.

٦ـ مفهوم عدد: چنانچه آمر حکم خود را مقید بعدد خاصی نمود مفهوم مخالف آن نفی حکم است از مافوق و مادون آن عدد مثلا آیهٔ الزانیه والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلده که حکم وجوب تجلید را بعدد مائه مقید فرموده است مفهوماً دلالت میکند بر نفی حکم درتجلید کمتر و تجلید زیادتر از صد جلده

و بالاخره اکثر اصحاب ما حجیت مفهوم شرط ـ وصف ـ غایت ـ حصر را قبول و حجیت مفهوم عدد و لقب را نفی نموده‌اند و اقوی دلیل آنان در اثبات حجیت اقسام اولیه وجود تبادر و در نفی حجیت اقسام اخیره فقدان دلالات ثلثه

میباشد.

در خاتمه یادآور میشویم که مفاهیم مخالفه منحصر باقسام مزبوره نمیباشند و بلکه اقسام دیگری از قبیل مفهوم زمان - مفهوم مکان - مفهوم لفظ البعض - مفهوم لیس کل و امثال و نظائر آنها در کتب اصول ذکر شده است لکن ما من‌باب رعایت اختصار فقط بذکراقسام شش‌گانه فوق که اشهر اقسام مفاهیم مزبوره میباشند اکتفاء ورزیدیم.

(اصول رشاد ص ۱۴۱ - ۱۳۳)

در اصول رشاد آمده است که

هرگاه مدلول لفظ، حکمی از احکام و یا وصفی از اوصاف شیئی باشد که آن شیئی در متن کلام ذکر شده و کلام نیز در حال نطق بر آن دلالت کند. منطوق و چنانچه مدلول لفظ حکم یا وصف شیئی باشد که آن شیئی در متن کلام ذکر نشده و کلام نیز در غیر زمان نطق بر آن‌دلالت کند مفهوم میباشد.

پس تفاوت منطوق با مفهوم از دو جهت است یکی آنکه در منطوق مدلول لفظ، حکم یا وصف شیئی مذکور در کلام است ولی در مفهوم مدلول لفظ حکم یا وصف شیئی غیر مذکور در کلام است و دیگر آنکه دلالت لفظ در منطوق بلافاصله و در حین نطق حاصل میشود ولی در مفهوم پس از مداقه و تأمل:

مثلا جملهٔ اکرم العالم که مدلول آن حکمی از احکام میباشد منطوقاً بوجوب احترام بر عالم و مفهوماً بر عدم وجوب احترام بر جاهل، دلالت میکند - در دلالت اولیه مدلول یعنی حکم وجوب احترام بر عالم در متن کلام مذکور شده و بعلاوه دلالت لفظ بر آن بلافاصله و درحال نطق حاصل گردیده است ولی در دلالت دوم مدلول لفظ یعنی حکم عدم وجوب احترام بر جاهل در متن کلام ذکر نگردیده و به علاوه دلالت لفظ بر آن بلافاصله در حال نطق حاصل نشده و بلکه پس از مداقه و تأمل.

و همچنین جمله زید انما متبحر فی الطب مثلاکه مدلول آن وصفی از اوصاف میباشد منطوقاً بر تبحر زید در علم طب و مفهوماً بر عدم تبحر وی در غیر علم طب دلالت میکند - لکن مدلول لفظ در اولی مذکور در کلام و در دومی غیر مذکور در متن کلام است - و نیز دلالت لفظ بمعنی اولی بلافاصله و درحال نطق و بدویمی بعد از حال نطق میباشد.

(اصول رشاد ص ۱۳۰، ۱۲۹).

در فلسفه مفهوم یعنی ما یفهم اعم از آنکه از لفظ باشد یا از ذوات خارجی و بالاخره مفهوم گاه مقابل لفظ است یعنی آنچه از لفظ فهمیده میشود وگاه مقابل ذات است یعنی آنچه ازآن متصور در ذهن است.

فلاسفه مراتب وجودی اشیاء را(یعنی هر شئی را) چهار مرتبت میدانند که عبارت از مرتبهٔ وجودعینی‌خارجی ووجود ذهنی ولفظی وکتبی باشد مراد ازمفهوم، مرتبهٔ ذهنی اشیاء است‌که‌گاه ازراه القاء لفظ حاصل میشود وگاه ازراه اشراق مستقیم برای نفس حاصل میشود وگاه از راه تفکرو اندیشه وگاه ازراه تجربه و

آزمایش و بنابراین مفهوم هم مقابل لفظ و ملفوظ است و هم مقابل با ذوات خارجی

(اسفارج ۱ ص ۳٦ ورجوع به تجربه و حواس و معارف شود).

مفهوم حصر: ـ (اصطلاح اصولی) و مراد از مفهوم حصر این‌است که وصفی برموصوف خاصی مقدم شده باشد مثل «الامیر زید» و «الشجاع عمرو» فیستفاد منه‌الحصر، زیرا ترتیب طبیعی خلاف آن است و عدول از ترتیب طبیعی نیز برای افادهٔ همین معنی است و اصولا علماء عربیت گویند «تقدیم ما احقه‌التأخیر یفید الحصر» و مثلا جمله «انماالاعمال بالنیات» مفید این است که اعمال بدون نیت اعمال نسبت یا مفید فائده نمی‌باشند .... و همین طور است آیه شریفه «انما المؤمنون الذین اذاذکرالله وجلت‌قلوبهم» ودر مفهوم القاب گویند قول تحقیق عدم حجیت است.

مفهوم شرط ـ (اصطلاح اصولی) رجوع به مفهوم شود.

مفهوم عام اعتباری
مفهوم عام انتزاعی

مراد ازمفهوم عام‌اعتباری یا انتزاعی مفاهیمی است که منتزع از اشیاء خارجی باشند که در خارج ما بازائی داشته باشند و گاه اطلاق میشود بر اموری که صرفاً مخلوق ذهنی باشند و در خارج ما بازائی نداشته باشند و منشأ انتزاعی هم نداشته باشند و گاه بر اموری اطلاق میشوند که در خارج منشأ انتزاعی داشته ولکن ما بازائی نداشته باشند و در هر حال‌مفاهیمی‌مانندکلیت، جزئیت، نوعیت، وحدت، کثرت و غیره از مفاهیم اعتباری اند.

(از اسفار ج ۱ ص ۳٦، ج ۳ ص ۱۹).

مفهوم موافق ـ (اصطلاح اصولی) حکمی که بر اساس اولویت از وصف و غیره فهمیده میشود مفهوم موافق گویند مانند دلالت حرمت تأفیف بر حرمت ضرب که لحن خطاب هم نامند و فحوی هم‌نامند و در غیر این صورت مفهوم مخالفت گویند و دلیل خطاب هم نامند.

مفهوم مخالف بر چند قسم است ۱ مفهوم شرط، غایت، صفت، حصر، لقب ... در اینکه مفهوم شرط حجت است یا نه میان اصولیان بحث است البته مورد بحث اعم است از مورد وقوع جمله‌های شرطی بعد از حروف و ادات شرط یاآنچه دلالت بر تعلیق کند صریحاً یا تضمناً بنا بر این اسمائیکه متضمن معنی شرط‌اند مانند «فمن لم‌یستطع منکم طولا ان‌ینکح المحصنات فمما ملکت ایمانکم» یکسانند و در هر حال عدهٔ از اصولیان گویند هر گاه حکمی تعلیق بر امری شود بواسطهٔ ادات شرط دلالت بر انتفاء آن حکم کند در موقعی که آن معلق به یا شرط منتفی شود. مثلا اگر گفته شود «ان جائك زید فاکرمه» مفید این معنی است که اگر زید نیامد او را اکرام مکن نیست یعنی واجب نیست اکرام او و نه آنکه حرام است و اگر مفید این معنی نباشد شرط لغو خواهد بود. عدهٔ دیگرگویند تعلیق حکمی برامری موجب افاده این معنی نیست‌که درصورت

انتفاء آن شرط حکم منتفی شود زیرا ممکن است از ایراد شرط فوائدی دیگر خواسته شده باشد و چنانچه از این آیت «ولا تکرهوا فتیاتکم علی‌البغا ان اردن تحصناً» این معنی فهمیده نمیشود که اگر بخواهند زنا بدهند بگذارید و بلکه آنها را وادار کنید و اگر نخواستند وادار نکنید بلکه مفید این معنی است که با وجود آنکه خود این دختران عفیف و نجیب‌اند شما چرا آنها را وادار بر زنا میکنید در حالی که شما اولی هستید که جلوگیری کنید پس معلوم شد که ممکن است از ایراد شرط و تعلیق احکام بر شرائط، فوائدی دیگرمنظور باشد ووجود شرط بیهوده و لغو نباشد، و همین طور است این آیت «ولا یحل لهن ان یکتمن ما خلق‌الله فی‌ارحامهن ان‌کن یؤمن‌بالله» که معنی آن این نیست که اگر ایمان ندارند حلال است کتمان کردن و اگر ایمان دارند حرام است بلکه‌منظور توبیخ و سرزنش است که باوجود ایمان بخدا و با وجود دستورات الهی که در این مورد هست چرا کتمان میکنند.

مفهوم غایت ـ این اصطلاح اصولی است.

میان اصولیان در اینکه مفهوم غایت حجت است یا نه اختلاف است محققان گویند مفهوم غایت اقوی از مفهوم‌شرط است و مراد از غایت دراینجا نهایت‌است نه مسافت که مراد این است که تعلیق حکمی بر غایتی مقتضی است که ما بعد غایت مخالف با ماقبل آن باشد لکن در اینکه خود غایت داخل در مغیی هست یا نه اختلاف است که قولی است که اگر از جنس مغیی باشد داخل است مانند «بعت هذالثوب من هذالطرف الی هذا الطرف» و در غیر این صورت داخل نیست مثل «صوموا الی اللیل» و دخول غایت درمغیی در آیه «فامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی المرافق» بدلیل خارجی است و بالجمله غایت را مفهوم هست و مفهوم آن هم حجت است و در «صوموا الی اللیل» معنی این است که انتهاء روزه تا شب است و بعد از آن واجب نیست. ومفاد «لاتقربوهن حتی یطهرهن» عدم حرمت مقاربت است بعد از حصول طهر...

مفهوم وصف ـ (اصطلاح اصولی)

و میان اصولیان بحث است که آیا تعلیق حکمی بر وصفی دلالت دارد بر انتفاء آن حکم در موقع انتفاء آن وصف یا نه و در حقیقت آن وصف علیت برای حکم معلق بر آن دارد یا نه چنانکه وصف صریح باشد مثل «اکرم کل رجل عالم» و «فی السائمة زکوة» یا مقدر باشد مانند روایت «لان یمتلی بطن الرجل قیحاً خیر من ان یمتلی شعراً» که امتلاء بطن از شعر کنایه از شعر زیاد است که مفهومش این است که شعر کم بلامانع است.

آنها که گویند وصف را مفهوم هست گویند اگر حکمی بر آن معلق شود و دخالت در حکم دارد، در صورت انتفاء وصف آن حکم هم متفی میشود و گویند اگر وجود و عدم وصف را مدخلیتی در حکم نباشد ایراد آن لغو خواهد بود آنانکه گویند وصف را مدخلیتی نیست باین‌نحو که انتفاء آن موجب انتفاء حکم شود گویند

اولا فائدهٔ وصف ممکن است چیزی دیگر باشد چنانکه در شرط گفته شد و ثانیاً اگر بدلائل و قرائن خارجی علیت آن وصف دانسته شود مانعی ندارد که مؤثر باشد در این صورت هم به نفس وصف این دلالت حاصل نشده است و ممکن‌است ایراد وصف از باب مجرد توضیح باشد چنانکه اهل ادب هم گویند غرض از اتیان وصف مجرد توضیح است نه فائدهٔ‌دیگری و بالجمله اگر از دلائل خارجی علیت دانسته شود دلالت دارد والا فلا.

مفید صور ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۹۷ پاورقی).

مفیض ـ (اصطلاح عرفانی) یعنی فیض‌دهنده و افاضه کنندهٔ فیض و ذات حق تعالی مفیض تمام فیوضات است و موجد تمام‌وجودات است وهریك ازعقول و انوار مجرده مفیض بمادون خودند.

عرفا گویند: مفیض نامی از نامهای حضرت رسول است. زیرا واسطهٔ درفیض حق تعالی است.

(از اصطلاحات صوفیه شاه نعمت‌الله ص ۲۹).

مقابضه ـ (اصطلاح فقهی) قبض دادن و قبض گرفتن است رجوع به قبض و اقباض و بیع شود.

مقابلات ـ رجوع شود به تقابل و متقابلات.

مقابله ـ (اصطلاح ادبی و نجومی) در معانی بیان نوعی از طباق است که از جمله محسنات معنویه است و ایراد دو معنی متوافق یا معانی متوافقه باشد که در مقابل آنها معانی دیگر ایراد شود مانند «ان‌الله لا یستحیی ان یضرب مثل ما بعوضة و مافوقها» که مقابل قرارداده است بعوضة و مافوق را و همین طور «الذین آمنوا والذین کفروا» و همین طور «یضل من یشاد و یهدی» و «ینقضون‌میثاق الله و یقطعون» و «فلیضحکوا قلیلا و لیبکوا کثیراً»

(از کشاف ص ۵ ـ ۱۲ تلخیص ص ۱۷۷).

در ابدع آرد مقابله :

آنست که تمام یا غالب کلمات دو قرینه یا دوبیت ضد یکدیگرباشند. مثال از قرآن «فاما من اعطی و اتقی و صدق بالحسنی فسنیسره للیسری و اما من بخل و استغنی و کذب بالحسنی فسنیسره للعسری» مثال پارسی:

آن شیخ که بشکست زخامی خم می
زوعیش و نشاط میکشان شد همه‌طی
گر بهر خدا شکست پس وای بمن
ور بهر ریا شکست پس وای بوی

(از ابدع ص ۳۷۷).

ـ در نجوم هرگاه بین دو ستاره شش‌برج فاصله باشد یعنی ازیکی دیگری ۱۸۰ درجه فاصله داشته باشد مقابله گویند و اگر فاصله باندازه دو برج‌باشد تسدیس واگر سه برج‌فاصله‌باشد تربیع و اگر چهار برج فاصله باشد تثلیت نامند.

رجوع به تصمیم و قران و بروج متفقه شود.

مقاتله ـ (اصطلاح عرفانی) قتال و

جنگ با دشمنان دین در نزد اهل ذوق کنایت از قتال و جنك با نفس جنك با شیطان هوی و هوس است.

مأخوذ از قرآن کریم که فرمود ان‌الله یحب‌الذین یقاتلون فی سبیله.

رجوع به جهاد شود.

مقادیر ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به مقدار شود.

ترکیبات در معانی فلسفی

مقادیر جسمیه ـ مراد طول و عرض و عمق جسمانی است، رجـوع بمقدار شود.

مقادیر حسیه ـ مراد مقدار اجسام است رجوع باجسام شود.

مقادیر مثالیه ـ مراد امتدادات مثالی است و مخصوص موجودات مثالی است. رجوع به مثال و عالم مثال شود.

مقارضه ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به قراض و (الفقه . ج معاملات ص ۳۳۸) شود.

مقارنات نماز ـ (اصطلاح فقهی)

مقارنات و ارکان نماز را در معتقد ـ الامامیه بدین شرح ذکر کرده است که اجزاء و اعضاء و مقارنات نماز بر دو گونه است : واجب و سنت.

آنچه واجب است: قیام است، یعنی: بر پای ایستادن، و روی بقبله کردن، و نیت کردن، و تکبیر احرام گفتن، و این آن بود که بگوید: «الله اکبر»، و نیت را باین پیوسته گرداند، و اگر غیر «الله اکبر» بگوید نیتش منعقد نگردد، ونمازش درست نبود،

دلیلش اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط این اقتضا میکند، برای آنکه هر که تکبیر چنین گفت، و نماز کرد، ذمت وی بیقین بری گشت.

و در وجوب سلام خلاف است میان علماء شیعه، و دلیل بر قول آن کس که واجب میگوید آنستکه بیرون آمدن ازنماز واجب است بی‌خلاف. و چون بیرون آمدن از نماز واجب باشد، بافعالی که منافی نماز بود چون حدث کردن و غیر آن روا نیست بیرون آمدن، و درین خلافی نیست میان شیعه پس واجب باشد بسلام از نماز بیرون آمدن.

و هیچ خلاف نیست که رسول ص به سلام از نماز بیرون آمدی، و فرموده که: «صلوا کما رایتمونی اصلی».

دیگر فرموده است: «مفتـاح الصلوة الطهور، و تحریمها التکبیر، و تحلیلها التسلیم»، یعنی: کلید نماز طهارت است و تحریم نماز تکبیر است، و تحلیل نماز تسلیم. پس باید که بغیر سلام تحلیل آن نماز حاصل نشود.

و دلیل برآنکه سلام یکبار بیش نیست آنستکه از سهل بن سعد الساعدی روایت کرده‌اند که از رسول خدای شنیدم که یکبار سلام داد، و هیچ بر وی نیفزود.

و از عایشه روایت کرده‌اند که‌رسول ص یك سلام دادی، و اندکی اشارت به جانب راست کردی. واگربجانب وی‌کسی باشد، سلامی دیگر بدهد، و اشارت بجانب چپ کند.

(رجوع شود به معتقدالامامیـه ص ۲۲٦، ۲۳۲).

دیگر آنکه روایت کرده‌اند که رسول

ص فرموده است: «لایقبل الله تعالی صلوة امرء حتی یضع الطهور مواضعه، ثم یستقبل القبلة، و یقول: الله اکبر»، یعنی: خدای تعالی نماز هیچ مردی قبول نکند، تا آنگه که وضو چنانکه می‌باید کرد بکند، آنگه روی بقبله آرد، و بگوید: «الله اکبر» پس اگر کسی بجای «الله اکبر» چیزی دیگر گوید، باید که نماز وی قبول نباشد.

و چون تکبیر گفت واجب باشد بر وی که «الحمد» بخواند، و سورتی دیگر تمام با آن، در دو رکعت اولین از هر نمازی. و اگر بر «الحمد» اقتصار کند، در حال اختیار، نمازش باطل باشد، واگر ضرورت باشد روا نباشد.

دلیل بر وجوب قرائت، قول خداست: «فاقرؤا ما تیسر من القرآن»، یعنی: بخوانید آنچه آسان است از قرآن! وظاهر امر اقتضای آن کند که جملهٔ احوال را شامل باشد، و احوال نماز از جملهٔ آن است، پس در نماز واجب باشد. و آنچه بیرون نماز است، بدلیل قاطع، و آن اجماع است، معلوم است که واجب نیست.

و دلیل بر آنکه «الحمد» واجب است آنستکه: روایت کرده‌اند از رسول ص که وی مردی را می‌آموخت نماز کردن، ویرا گفت: چون برخیزی از برای نماز، تکبیر بگوی! آنگه «فاتحةالکتاب» بخوان، آنگه رکوع کن! تا آخر حدیث. و چون امر کرده است بخواندن فاتحه، پس فاتحه در نماز واجب باشد.

و رسول خدای فرموده است: «لاصلوة لمن لا یقرأ فیها فاتحة الکتاب»، یعنی: نماز نیست کسی را که در نماز فاتحه نخواند.

و دلیل بر آنکه سورت دیگر تمام با فاتحه خوانند واجب است، آنستکه رسول ص نماز کرد، و با فاتحه سورت تمام خواند، و گفت: «صلوا کما رایتمونی اصلی»، پس‌واجب باشد با«الحمد»سورت تمام خواندن.

دیگر آنکه هرکه نماز کرد و درو «الحمد» و سورتی تمام خواند تمام، باتفاق جملهٔ مسلمانان نماز وی درست است، و ذمت وی بیقین بری است.

و روا نباشد فاتحه را بپارسی خواندن، و اگر خواند نماز باطل بود. و دلیلش اجماع این طائفه است و طریقهٔ احتیاط.

دیگر آنکه خدای تعالی فرموده : «انا انزلناه قرآناً عربیا»، یعنی : ما فرو فرستادیم قرآنی عربی. هر که از معنی قرآن بغیرعربی عبارت‌کند قرآن نخوانده باشد، چنانکه کسی که از معنی شعرکسی عبارت کند شعر وی نخوانده باشد.

دیگر آنستکه قرآن معجز است، و عبارت از معنی قرآن معجز نباشد، پس قرآن نباشد.

و «بسم‌الله الرحمن الرحیم»، آیتی است از فاتحه و از هر سورتی. هر که ترک کند آیتی از فاتحه ترک کرده باشد، نمازش باطل باشد.

دلیلش اجماع این طائفه است.

و از عبدالله عباس روایت است که گفت: هر که «بسم الله الرحمن الرحیم»،

ترك کند صد و چهارده آیت از کتاب خدای ترك کرده باشد.

و از رسول ص سئوال کردند ازین آیت «و لقد آتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم»، فرمود که: این فاتحة الکتاب است، و هفت آیت است. آنگه‌آغاز کرد و گفت: «بسم‌الله الرحمن الرحیم»، یك آیت است، و فاتحه میخواند، و یك یك آیت می‌شمرد، تا بآخر هفت آیت بشمرد.

و بلند خواندن و با آواز خواندن در دو رکعت اولین نماز شام و خفتن، و در نماز بامداد واجب است.

دلیلش اجماع طائفه است، وطریقهٔ احتیاط از آنکه هر که به آواز خواند نماز وی باتفاق صحیح باشد، و اگر نخواند در صحت آن اختلاف است، پس احتیاط با بلند خواندن بود.

و واجب بود آهسته خواندن در غیر این بهمین دلیل که گفته شد.

وروا نباشد در نماز فریضه سورتی خواندن که در وی سجدهٔ واجب بود، برای آنکه درمیان نماز سجده افزون‌کرده باشد، و اگر نکند واجبی خلل‌کرده‌باشد، و اگر بر آنچه غیر از سجده است اقتصار کند بعضی از سورت خوانده باشد، واین روا نیست بنزد این طائفه، چنانکه گفته شد.

و رکوع کردن واجب است، و تسبیح گفتن، وآرام‌گرفتن واجب است. وسراز سجود برداشتن، و آرام گرفتن، و از بعد از آن در سجدهٔ اول واجب است.

دلیل برین همه اجماع این طائفه‌است، و طریقهٔ احتیاط، ویقین مربرائت ذمت را، و هیچ خلافی نیست که رسول ص همچنین کرده است، و گفته است: «صلوا کمارایتمونی اصلی»، نماز چنان کنید که مرا می‌بینید که نماز می‌کنم.

و روایت کرده‌اند که رسول ص یکی را دید که نماز میکرد و بد میکرد، ویرا فرمود بآرام گرفتن در رکوع و سجود، و سر برداشتن از رکوع و سجود. و ظاهر امر در شرع اقتضای وجوب کند.

فاضلترین لفظی که در رکوع گویند: «سبحان ربی العظیم و بحمده» است، که در سجود: «سبحان ربی‌الاعلی و بحمده» و روا باشد که در رکوع و سجود گویند : «سبحان الله».و

و دلیل بر وجوب تسبیح در رکوع و سجود اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط. و هر آیتی که ظاهر آن اقتضای امر میکند بتسبیح، دلیل است بر وجوب تسبیح، بر آن که عموم ظاهر مقتضی احوال رکوع و سجود باشد. و هرکه آنرا از عموم ظاهر بیرون برد محتاج دلیل باشد.

واختصاص آن دو لفظ یکی برکوع و دیگری بسجود بر وجه ندبیت است، از برای آنکه چون این آیت آمد: «فسبح‌باسم ربك العظیم»، رسول ص فرمود: «اجعلوها فی رکوعکم»، یعنی : این را در رکوع گویید! چون : «سبح اسم ربك الاعلی» آمد، فرمود: «اجعلوها فی سجودکم»، این را در سجود گویید! وامررا براستحباب حمل کنند بدلیلی.

و سجده بر هفت اعضا که آن‌پیشانی

است، و هر دو کف است، و هر دو سر زانو، و سر انگشتان هر دو پای، واجب بود.

دلیلش آنست که رسول ص همچنین کرد وگفت: «صلواکما رایتمونی اصلی».

و نشستن از برای هردو تشهد واجب است. و در تشهد شهادتین و صلوات بر محمد و آل محمد واجب است.

دلیلش اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط و آنکه گفت: «صلوا کما رایتمونی اصلی»، و هیچ خلاف نیست که رسول ص همچنین کرده است.

و آنچه دلیل است خاص بر وجوب صلوات بر پیغمبر، قول خداست: «یا ایهاالذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما»، یعنی: ای مؤمنان بر پیغمبر صلوات دهید! و امر شرعی اقتضای وجوب کند، و چون مطلق باشد جملهٔ اوقات را شامل باشد، چون بدلیل آنچه خارج وقت تشهد است، بیرون شد، وقت تشهد ماند، پس صلوة در وی واجب باشد.

و از رسول ص پرسیدند که صلوةبر تو چگونه دهیم؟ فرمود : بگویید: «اللهم صل علی محمد و وآل محمد»، و چون رسول ص صلوة بر این وجه فرمود، بر خلاف این گفتن روا نبود، که خلاف گفت رسول باشد، پس نشاید گفتن: «اللهم صل علی محمد و علی آل محمد».

و دیگر آنکه از وی روایت کرده‌اندکه فرموده است: «لاتفرقوا بینی و بین آلی بعلی»، یعنی: جدا مکنید میان من و آل من به «علی»، یعنی: «علی» در میان میاورید، و مگویید: «علی آل محمد».

دیگر آنکه اجماع علمای علم عربیت است که چون عطف کنند مظهری را بر مظهر، عامل رابازنیارند. نگویند: «جائنی زید و جائنی عمرو»، پس روا نباشد در صلوات «علی» که عامل است بازآوردن.

و واجب است سلام‌دادن درآخرتشهد، چون نماز بامداد بود، و در تشهد دوم در نمازهای دیگر. اگر تنها بود سلام بدهد، و اندکی اشارت بجانب راست کند.

مقارنه ــ (اصطلاح نجومی) مقارنه یعنی تلاقی، رجوع به تلاقی شود.

در نجوم. رجوع به قران شود.

مقاسمة ــ (اصطلاح فقهی) رجوع به خراج و حق المقاسمه شود.

مقاص ــ (اصطلاح فقهی) و عبارت از این است که شخصی از شخص دیگر مالی طلب‌کار باشد و نتواند دریافت‌کند و طرف ندهد طلبکار تواند بطور قهری ازاموال‌اویعنی اگرعین مال خود رایافت همان را بردارد و الا از اموال دیگر او باندازه قیمت طلبش بردارد

(از قواعد شهید ص ۳۵۰ ــ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۴۳).

مقاصد خمسه ــ (اصطلاح فقهی) و نفس، دین، عقل، نسب و مال است که ضروریات خمس هم نامند

(از قواعد ص ٦).

مقاصد الشریعة ــ (اصطلاح فقهی) مقاصد شریعت بر دو قسم است یکی مقاصداصلیه ودیگر مقاصد تابعه، مقاصد اصلیه ضروریات معتبره در هر ملتی است ومقاصد تابعه مصالح مکلف درآن رعایت شده است مانند تمتعات از مباحات.

(از موافقات ج ۲ ص ۱۷۶).

مقاطع – (اصطلاح فقهی) مقاطع عبارت از مقدماتی است که ادله و حجج به آنها منتهی شوند از ضروریات و مسلمات و مثل الدور والتسلسل و اجتماع النقیضین

(دستور ج ۳ ص ۳۱۵) .

مقام – (اصطلاح عرفانی) «و ما منا الاله مقام معلوم» مقام بضم ظرف زمان و مکان است و نزد اهل معانی مقام و حال متقارب المعنی و مفهوم‌اند.

مقام عبارت از منزلت و مرتبتی‌است که بنده بواسطهٔ آداب خاصی بدان رسد و از طریق تحمل سختی و مشقت بدان نائل گردد.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۳۱۰) .

مقام هرکس موضع اقامت اوست پس از حصول آداب و مبادی خاص و تحمل سختی‌های لازم و کسی که در مقامی باشد و اعمال آن مقام را بجای آرد تا آن‌اعمال را تکمیل نکرده است از آن مقام بمقامی دیگر ارتقا نیابد مگر بعد از استیفاء حق آن مقام.

مقام عبارت ازاقامت است مانندمدخل بمعنی ادخال و مخرج بمعنی اخراج و برای هیچ کس درست نباشد که در مقامی منزل گزیند مگر بواسطهٔ شهود اقامت خدای متعال در آن مقام.

(از رساله قشریه ص ۳۲)

ابوالحسن نوری گوید «مقامات اهل النظر فی‌النظر شتی، فمنهم من کان نظره نظر التسلی و منهم من کان نظره نظر استفادة ومنهم من کان نظره نظر عیان المکاشفة و منهم من کان نظر نظره ـ المنافسة فی المشاهدة»

(طبقات ص ۱۶۹).

عبدالله منازل در مورد مقام استغفار گوید: خداوند اقسام عبادات را برشمرد و فرمود الصابرین والصادقین والقانیتن والمستغفرین بالاسحار فختم المقامات کلها بمقام الاستغفار لیری العبد تقصیره فی جمیع افعاله و احواله فیستغفر منها»

(طبقات ص ۳۶۸) .

ابن سالم گوید «من صبر علی مخالفة نفسه اوصله‌الله الی مقام انسه»

(طبقات ص ٤١٥).

در انسان کامل است : عرش مقام خاتم انبیا شد و صومعه خلوتخانهٔ وی گشت، کرسی مقام ارواح اولوالعزم شد، آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد، آسمان ششم‌مقام ارواح انبیا شد، آسمان پنجم مقام ارواح اولیا شد، آسمان چهارم مقام ارواح اهل معرفت شد، آسمان سوم مقام ارواح زهاد شد، آسمان دوم مقام ارواح عباد شد آسمان اول مقام ارواح مؤمنان شد.

انصاری ذیل آیهٔ «و ما منا الاله مقام معلوم»گوید: این آیت برلسان اهل‌طریقت اشارتست بمنازلات و مکاشفات ارباب حقیقت، یکی در شکر وجد، یکی در برق کشف، یکی در حیرت شهود، یکی در نور قرب، یکی در ولایت وجود، یکی در بهاء جمع، یکی در حقیقت افراد، این هفت دریاست بر سر کوی توحید نهاده.

روندگان درین راه تا برین هفت دریا گذر نکنند، روا نباشد که بر سر کوی

توحید رسند، و استسقای این هفت بحر از هفت درگاه قرآنست که فرمود «انزل القرآن علی سبعة احرف کلها کاف، شاف لکل آیة منها ظهر و بطن و لکل حرف حد و مطلع»

و چنانکه صدیقان و سالکان راه فرمودند که برین هفت بحر گذر کنید، تا بتوحید رسید، این هفت بحر را فرمودند بر سدرهٔ رسالت آن مهتر گذر کنید، و هر موجی از شرع او توفیقی بشناسید و از هر قطرهٔ از عهد او مدد خواهید تا پس از آن منازل دوستان ما را بشائید. این است رمز آن پیر طریقت که گفت: هر حقیقتی که از سینهٔ عارف برزند، تا دو گواه بر درستی وی گواهی ندهد، آن مقبول حق نشود.

(از عده ج ۸ ص ۳۱۵)

مقام ابراهیم کنایت از مقام خلت است، یکی از نشانهای خلت مقام ابراهیم است ظاهر قدم اوست بر سنگ خاره که روزی بوفاء مخلوقی آن قدم برداشت، لاجرم رب‌العالمین‌اثر آن‌قدم قبلهٔ جهانیان ساخت، اشارتی عظیم است، کسی را که یك قدم بوفاء حق از بهر حق بردارد و چه عجیب اگر باطن وی قبلهٔ نظر حق شود: اما از روی باطن و گفته‌اند مقام ابراهیم استادن‌گاه اوست در خلت و آنکه قدم در راه خلت چنان درست آمد که هر چه داشت همه درباخت، هم کل و هم جزو و هم غیر، کل نفس اوست، جزو فرزند او، غیر مال او، نفس بغیر آن دادن، فرزند بقربان دادن، مال بمهمان دادن.

•

امروز که ماه من مرا مهمانست
بخشیدن جان ودل مراپیمانست
دل‌را خطری‌نیست سخن‌درجانست
جان افشانم‌که‌روزجان افشانست

گفتند: یاابراهیم، دل‌ازهمه برگرفتی چست این همه درباختی؟ گفت آری‌سلطان خلت، سلطان قاهری است، جای خالی خواهد با کس نسازد.

(از عده ج ۱ ص ۲۲۳)

و مقام بی رنگی و بی‌نشانی توحید است و وحدت.

عطار گوید:

عزم خرابات بی‌فنا نتوان کرد
دست بیك درد بی‌صفا نتوان کرد
چون نه‌وجودست ونه‌عدم بخرابات
لاجرم این‌یك ازآن جدا نتوان‌کرد
شاه مباش و گدا مباش که آنجا
هیچ نشان شه و گدا نتوان کرد
گم‌شدن وبیخودی است راه‌خرابات
توشهٔ این‌راه جز فنا نتوان کرد
هرکه زخود محوگشت در این دیر
وعدهٔ اثبات او وفا نتوان کرد
سایه که در قرص آفتاب فروشد
تا با بد چارهٔ بقا نتوان کرد

حقیقت توحید برزبان خبر کی‌آویزد؟ این نه آن توحید است‌که استدلال واجتهاد به آن پیوندد، یا شواهد و صنایع بر آن دلالت کند، یا بوسیلهٔ از وسایل مستحق گردد.

الهی، نشان این کار ما را بی‌جان کرده، تا از تن نشان ما را هم نهان کرده، الهی، دانی بچه شادم، از آنکه نه

بخویشتن بتو افتادم، تو خواستی نه من خواستم، دوست بر بالین دیدم چون از خواب برخاستم.

•

اتانی هواها قبل ان اعرف الهوی
فصادف قلباً فارغاً متمکنا

یافتنی است در غفلت، ناخواسته در آمده و رهی با خود پرداخته، در مشاهدهٔ قربت و مطالعهٔ جمع افروخته. موسی بطلب آتش میشد آن اصطناع یافت، او بی‌خبر بود که آفتاب دوست بروتافت.

محمد (ص) در خواب بود که مبشر آمد: که بیا تا مرا به‌بینی، من خریدار توام، تو بی من چند نشینی؟

•

پرسید مرا دوست که آن‌قوم که‌بودند؟
کز خلق جهان گوی حقیقت بر بودند
گفتم چه نشان پرسی زان‌قوم‌که ایشان
خود را بخود از روی نمودن ننمودند
بر حاشیهٔ دعوی هرگز نگذشتند
در دایرهٔ معنی هرگز نغنودند
زین نیز عجب‌تر که‌زبی قدری و خواری
نزدیك همه خلق چو ترسا و جهودند

الهی، بهای عزت تو جای اشارت نگذاشت جلال وحدانیت تو راه اضافت برداشت، تا گم کرد رهی هر چه دردست داشت وناچیز گشت هر چه رهی‌پنداشت، الهی، از آن تو میفزود و از آن رهی میکاست، تا آخر همان ماند که اول بود راست.

•

محنت همه در نهاد آب و گل ماست
پیش ازگل ودل چه‌بود آن‌حاصل‌ماست

بنده بآن توحید اول از دوزخ برست و به بهشت رسید و باین توحید از خود برست وبدوست رسید.

•

تا با خودی از چه همنشینی با من؟
ای بس دوری که از تو باشد با من
(از عده ج۲ ص ۵۰۹)

ابوعمرو دمشقی دربیان مقام‌خطرات گوید: مقام خطرات آن باشد که از مقام وطن دورست زیرا خواطردرخشدوخاموش شود و وطنات ظاهر شود و بجهد.
(طبقات ص ۲۷۸)

و مقام شفاعت مقامی بزرك است که فرمان آمد ای محمد، مقام شفاعت، مقام محمود است و ترا مسلم است که در روز قیامت شفاعت امت کنی اما راهش این است که بشب خیزی و نماز کنی «اشرف‌الاسباب ماینال به اشرف المطایا»

یا محمد اگر خشنودی ما میخواهی، بروز رسالت میگذار و اگر مقام محمود میخواهی بشب بیدار باش و نماز میکن «عسی ان ینفعك ربك مقاماً محموداً»

رابعه عدویه را میباید که همه شب بیدار می‌بودی، پاس دل داشتی، تا صبح صادق بدمیدی،

قیل‌المقام المحمود هوالمجالسة فی حال الشهود.

مقام محمود خاصه مصطفی است در خلوت «اوادنی»

بر بساط انبساط درخیمهٔ «وهومعکم»
بر سر در اصطفاء شراب «و نحن اقرب»
بجام قدسی نوشیده و خلعت‌وصال‌پوشیده
و بدوست لم‌یزل رسیده.

الهی بهر صفت که هستم برخواست تو موقوفم، بهر نام که مرا خوانی بـه بندگی تو معروفم تا جان دارم، رخت از این کوی برندارم، او که تو آن اویی، بهشت او را بنده است.

(از عده ج۵ ص ۶۲۳)

و مقام فناء، مقام اتحاد است کـه فرمود حضرت حق مرا زبانی داد ازلطف صمدانی و دلی داد ازنور ربایی وچشمی از منبع یزدانی تا اگر گویم بمـدد او گویم و بقوت او پویم، بضیاء او بینم، بقدرت او بدین مقام رسم، زبانم زبان توحید شود، در مجلس انس او نشینم «کنت له سمعاً و بصراً»

•

بیرون زهمه کون درون دل مـاست
وز خلق جهان بیك قدم منزل ماست
محنت همه در نهاد آب و گل ماست
بیش از دل وگل‌چه بودآن‌حاصل‌ماست

(از عده ج۱ ص ۳۲۱)

مقام فناء در صفات نتیجهٔ نوافلست و مقام فناء در ذات نتیجهٔ فرائض است، فنای اول، فنای عبد است در فعل «فعال لمایرید» و فنای دوم، فنای ذاتست بحکم «کل شیء هالك»

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج۵ ص۱۶)

اما مقام مجالست در پیش ترازو بود وخلق عالم درین مقام بر سه قسم‌انـد: قسمی آنند که در دیوان ایشان حسنتـی نباشد و بنام ایشان خیری برنیاید کـه کرده باشند، ایشان را بی‌حساب وکتاب یك سر بدوزخ برند و قـومی برعکس و قومی که در جریده ایشان هم‌نیکی بود و هم بدی، هم حسنت و هم معصیت اعمال ایشان را بتر از وی عدل‌در آرند، اگر کفه طاعات رجحان دارد، پیـروزی جاودان یابند و اگر نه در زمرهٔ زیان ـ کارانند.

این است معنی مقام در شریعت.

اما مقام در طریقت محل اقامت بود در سیر معنوی و سیر الی‌الله وآن‌ثابت‌تر از حال بود.

و چون حال دائمی شد و ملکهٔ سالك گشت مقام میخوانند «لاقامة السالك فیه»

(از شرح گشن‌راز ص ۲۶)

کاشانی گوید:

مقام مرتبتی است از مراتب سلوك که در تحت قدم سالك آید و محل‌استقامت او گردد و زوال نپذیرد.

و گفته‌اند «الاحوال مواهب‌والمقامات مکاسب» و جملهٔ مقامات در بدایات‌احوال باشند و در نهایات مقام شوند.

(از مصباح‌الهدایه ص ۹۵)

بعضی گویند:

مقام عبارت از اقامت طالب بر اداء حقوق مطلوب باشد.

هر مریدی را مقـامی است کـه در ابتداء طلبش را سبب آن بود و هر چند که طالب از مقامی بهره میگیرد و برهر یکی گذر میکند قرارش بر یکـی باشد، مقام آدم توبت بود و مقام نوح زهد و مقام ابراهیم تسلیم و مقام موسی انابت و مقام عیسی رجاء و مقام یحیی خوف و مقام محمد ذکر.

و گویند که راه خدا برسه قسم است یکی مقام و دیگری حال و سه‌دیگر‌تمکین.

انبیا برای راه خدا آمده‌اند تا حکم مقامات را بیان کنند و با ظهور محمد هر مقامی را حالی پدید آمد تا دین تمام شد «واکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» آنگاه تمکین متمکنان پدید آمد.

در کشف المحجوب است که: مقام از جملهٔ اعمال بود و حال ازجملهٔ افعال و مقام از جملهٔ مکاسب و حال از جملهٔ مواهب پس صاحب مقام بمجاهدت خود قائم بود و صاحب حال از خود فانی‌بود و قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفرینند.

(از کشف‌المحجوب ص ۲۲۵)

و بالجمله مقام اقامت بود و بفتح‌میم قیام باشد و جای قیام که محل اقامت‌بنده باشد اندر راه حق و حق‌گزاردن ورعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آنرا ادراك کند چندانکه صورت بندد برآدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بدون آنکه حق‌آن بگذارد چنانکه ابتدای مقامات توبت باشد آنگاه انابت آنگاه زهد آنگاه توکل.

در اصطلاحات صوفیه است که: مقام عبارت از استیفای حقوق مراسم است‌زیرا کسی که حقوق منازلیکه در آن میباشد استیفا نکرده باشد درست نیست که‌ترقی کند بمافوق آن، همانطورکه کسی که قناعت ندارد توکل نتواند داشته باشد و...

(از اصطلاحات صوفیه)

در شرح کلمات باباطاهر است که سیر کردن در مقات و احوال از برای‌اهل طلب است که صاحبان شهودند و حرکات خیالیه و نفسانیه برای اهل نفوس وتعلق بدنیا و آخرت برای صاحبان عقل است.

(کشف المحجوب ص ۳۷۵ ـ شرح کلمات بابا ص ۱۵۵)

مقامات اهل سلوك برای کسانی است که عاجز از سیر و وصول بحق باشند اما ابطال که خواص‌اند مقام آنها غیر از مقامات اهل عجز است که مقام عندالحق باشد.

(شرح کلمات بابا ص ۱۵۷)

هجویری گوید:

آنچه مرید را مقام باشد کامل را حجاب باشد.

در لمع است که مقام عبارت ازاقامت عبد است بین یدی‌الله در آنچه در آن اقامت دارد از عبادات و مجاهدات و ریاضات و انقطاع الی‌الله.

(از لمع ص ٤۱)

تمامت انبیا و رسل که آمدند با صد و بیست و چهار هزار مقام و بآمدن محمد اهل هر مقامی را حالی پدید آمد و بدان پیوست که کسب خلق از آن منقطع بود تادین تمام شد بر خلق و نعمت‌بغایت رسید.

(از کشف‌المحجوب ٤۸۵)

برخی از ترکیبات: مقام دهشت، مقام رضا وتسلیم، مقام آمادگی، مقام‌شریعت، مقام مطمئنگی، مقام قرب، مقام جهالت، مقام نیاز، مقام غفلت، مقامات عالیه، مقام محبت، مقام محبوبی، مقام وحدت.

مقام ارادت ـ (اصطلاح عرفانی)

مرتبهٔ و مقام دوم سلاك و ذاکران است.

(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۱۱٤)

مقام بی‌نشانی – (اصطلاح عرفانی)
مراد از مقام بی‌نشانی مرتبت ذات مطلق است.
(از گلشن‌راز ص ۵۸۹)

مقام جمع – مقام جمع عبارت از مرتبت و احدیت‌است رجوع‌شودبواحدیت.
(از شرح قیصری ص ۱۰)

مقام خاتم – (اصطلاح عرفانی)
رجوع شود به روح انسانی

مقام سری – (اصطلاح عرفانی)
مقام سری عبارت از نفس رحمانی است یعنی ظهور وجود حقانی درمراتب تعینات.

و مقام در نجوم بدین معنی است که کواکب در حرکات خود گاه وقفه پیدا میکنند و توقف میکنند و هرگاه مقام کوکبی از شش برج کمتر باشد مقام‌اول گویند و اگر از شش برج فزون بود او را مقام ثانی نامند و پس از توقف‌کوکب مستقیم شود.

مقام عشق – (اصطلاح عرفانی)
و مرتبه و مقام پنجم است از مقامات ذاکران.
(انسان ص ۱۱٤)

مقامات – (اصطلاح عرفانی)
مقامات جمع مقام است و آن طریقتی است که صاحب آن ثابت است بر آن از طرقی که موصل است او را بسوی زهد و ورع.
(از حاشیه بر شرح رساله قشیریه ص ۵۳)

نفس در مقام شروع در سیر به سه قسم منقسم میشود که هر قسمتی متضمن امور کلیه است که مقامات نامیده‌میشود از جهت اقامت نفس در هر یك از آنها برای تحقق آنچه تحت حیطه اوست که بطور متناوب است.

مقام کن – (اصطلاح عرفانی)
شیخ شهاب‌الدین سهروردی گویند مقام کن برای انسان کامل مقامی است که بتواند صور معلقه خود را بیافریند و هرگاه کسی به عالم صور معلقه یقین کند بعالم دیگری که غیر عالم برازخ باشد اعتقاد کند یعنی کسی که مقام‌کن و ایجاد صور معلقه را دریابد.

مقام میل – (اصطلاح عرفانی)
و نخستین مرتبه و مقام اهل ذکر است.
(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۱۱٤)

مقام محبت – (اصطلاح عرفانی)
و مرتبهٔ سوم از مقامات ذاکران است
(انسان کامل ص ۱۱٤)

مقام معلوم – (اصطلاح عرفانی)
سیر هر روحی بمقام و مرتبت خود بود که معاد وی بود آن مقام معلوم وی بود
(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ٦۱)

مقبوض بسوم – (اصطلاح فقهی)
و مقبوض بسوم عبارت است ازاینکه شخص مالی را از دیگری بگیرد که آنرا مورد دقت قرار داده و در آن نظر نماید اگر پسندیده آنرا بهمان ثمن که بین

آنها توافق حاصل شده خریداری نماید والا آنرا بصاحبش برگرداند.

پس اگر مقبوض بسوم در دست گیرنده آن تلف شود ضمان آن بعهدهٔ او خواهد اما نه به ثمنی که بین آنهاتوافق حاصل شده زیرا مفروض این است که هنوز عقدی واقع نشده بلکه ضامن مثل است اگر مثلی باشد و ضامن قیمت‌است اگر قیمی باشد.

در اینحکم فرقی نیست بین اینکه قیمتی برای آن‌تعیین کرده باشند یاتعیین قیمت نشده باشد زیرا ملاك ضمان که عبارت‌از قاعده ید باشد در هردو صورت مساوی است.

بعضی بین دو صورت فرق گذاشته و گفته‌اند صورت دوم امانت است وبآن جواب داده‌اند که قصد کسی که مالش را در معرض فروش درآورده امانت و ودیعه نبوده بلکه آنرا باین قصد داده که اگر پسندید خریداری نماید. و در موقع تلف هنوز معامله واقع نشده بوده.

بهرحال وقتی شخصی مال دیگری‌را بگیرد برای اینکه‌بعداً شایدآنراخریداری نماید خواه تعیین قیمت شده باشد یانه، مالی را که گرفته مقبوض بسوم است و بموجب قاعده ید تلف آن بعهده قابض خواهد بود. بلی اگر قابض با تحصیل رضایت مالك خود را از عهدهٔ ضمان بری کرده باشد و مال بدون تعدی یا تفریطی تلف شود ممکن است ضمانی نداشته باشد زیرا مالك حق خودرااسقاط کرده. و این مبنی است بر صحت اسقاط مالم‌یجب.

(کلیات حقوقی ۹۶، ۹۷)

مقایضه ـ این اصطلاح فقهی است و بیع سلعه به سلعه باشد.

مقبوض به عقد فاسد ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

ضمان مقبوض بعقد فاسد با جهل مشتری و علم بایع بعهدهٔ بایع خواهد بود و با جهل بایع ضمان بعهدهٔ مشتری است.

و اگر دیگری اورا مغرور کرده‌باشد: حق دارد باو رجوع کند.

(کلیات حقوقی ص ۱۲۸)

مقبول ـ (اصطلاح اصولی وحدیثی)

خبری‌که تلقی بقبول‌شده باشد وبمضمون آن عمل کرده باشند بدون التفات به صحت و عدم آن و بالجمله هر خبری را که فقهاء و متشرعان بدان عمل کرده باشند اعم از آنکه بر مبنای قواعدحدیث از جمله اخبار صحیحه باشد یا نه

(از کشاف ص ۲۰٤ ـ درایه ص۵۰)

مقبولات ـ (اصطلاح منطقی)

مقبولات یعنی آنچه از معتقدات مورد قبول مردم است که در فن خطابه گفته شد که قیاسی که مقدمات آن از مقبولات عامه گرفته شده باشد مانند معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء و سخنان عقلاء و قاعدین قوم ویا از خطابیات وبالجمله مقدماتی بود که پذیرفته شوند از کسی که حکیم و فاضل و استوار باشد ومأخوذ از حسن‌ظن باشد

(از کشاف ص ۱۲۰٤ دانشنامه ص ۱۲٤ شفا ج۱ ص ۳٤۷ دستور ج۳ ص

۳۱۵).

سهروردی گوید:

مقبولات قضایائی است که ازشخص گرفته شود که دربارهٔ وی اعتقادی کامل باشد خواه این اعتقاد از جهت مزیت و وفور خرد وی بود و یا از جهت امردیگر باشد، بالاخره اینگونه قضایا از کسی پذیرفته میشود که حسن گمان خاص بدو باشد.

(از حکمة الاشراق ترجمهٔ نگارنده).

مقت – (اصطلاح عرفانی)

و مقت کبیر عبارت از نقض عهد است، رجوع شود بعار عظیم و رجوع به طبقات ص ۸۹ شود.

مقتدی – (اصطلاح کلامی)

پیشوا و امام را گویند.

مقتصد – (اصطلاح فلسفی)

جسمی که بطور کامل مانع از نفوذ و حاجز از نور نباشد و لطیف تام هم نباشد (و کل فارد «جسم فارد» اماان‌یکون حاجزاً و هوالذی یمنع النور بالکلیة واما لطیفاً و هوالذی لایمنعه اصلاواما‌مقتصداً و هوالذی یمنعه منعاً غیر تام وله‌فی‌المنع مراتب).

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۷ ص ۳۱۵).

مقتضی – (اصطلاح ادبی و فلسفی)

مقتضی بمعنای اقتضای حال ومقام، یعنی آنچه شایستهٔ مقام و حال و وقت و زمان و مکان‌است و مصدر مجرد آن قضا است که بمعنای حکم و گذراندن آمده است.

کلمهٔ مقتضی در فلسفه گاه‌بمعنای علت و مرادف باآن بکار برده شده است وگاه بمعنای امری است که نزدیك بشرط است ولکن اکثر همان معنای علت را از آن خواهند

(رجوع شود بدستور ج ۳ ص ۳۱۱، اسفار ج ۱ ص ۲۷).

مقتضای حال – (اصطلاح اهل معانی)

وامری است‌که متکلم را وادار کند با سخن خودخصوصیتی را اعتبارکند‌که اصل مراد و مقصود او را برساند چنانکه اگر مخالف حکم باشد باید موافق با مقتضال حال حکم‌رامؤکد آورد مثل«ان‌زیداًفی‌الدار» وآن برحسب اختلاف مقامات کلام متفاوت است و هر مقامی اقتضائی دارد پس مقتضای حال اعتبار تناسب حال باشد. (از تلخیص ص ۱۳– کشاف ص ۱۲۲۳۸). و مقتضای ظاهر اخص از مقتضای حال است زیرا معنای مقتضای ظاهرحال‌است.

(از مختصر المعانی ص ۲۱ – ۴۷)

مقترن – (صطلاح نجومی) هرگاه‌دوستاره در یك برج و در یك درجه باشند مقترن گویند.

مقدار – (اصطلاح فلسفی) مقدار در لغت‌امری است که بوسیلهٔ آن اندازهٔاشیاء شناخته‌شودمانند زراع، کیل، وزن، مقیاس وعدده و نزد حکماء عبارت از کم متصل قارالاجزاء مانند خط، سطح‌وجسم یاغیر قارالاجزاء مانند زمان میباشد.

وبالجمله‌مقدار در فلسفه بمعنای کم متصل‌ومنفصل است اعم ازآنکه قارالاجزاء باشد یا غیر قارالاجزاء. (از اساس الاقباس ص ۴۰).

در اینکه مقدار و مقادیر اشیاء و

اجسام جواهرند یا اعراضند وآنکه ماهیت مقادیر چیست اختلاف است.

شیخ الرئیس گوید : مقدار عبارت ازنفس اتصال است نه‌شئی متصل«المقدار هونفس الاتصال لاشئی‌المتصل فیه» (شفا ج۱ص۱۰٤ – ج۲ص٤۳۷).

قطب‌الدین گوید: اقسام مقدار سه‌است: خط، سطح و بعد تام و آنرا جسم تعلیمی خوانند پس‌خط طولی باشد تنها بی‌اعتبار عرض و عمق و سطح طول و عرضی باشد فحسب و بعدتام طول و عرض‌و عمق است و فرق میان این مقادیرو میان جسم طبیعی آنست که هر یکی از مقادیرمتبدل میشوند برجسمی و احد با آنکه آن جسم بحال خود باقی باشد بی تبدل و متبدل غیر ، غیر متبدل باشد نه بینی چون پارهٔ موم را مشکل کنی باشکال مختلف چگونه طول او زیادت میشود یکبار و کم میشود دیگر باروهم چنین عرض و عمق آن‌با آنکه جسمیت آن در همهٔ احوال همان است‌که بود پس هر یکی از خط و سطح و عمق عرض باشد در جسم پس‌مجموع‌ایشان نیز که بعد تام‌است هم عرض باشد. (از درةالتاج جملهٔ سوم از فن‌دوم ص ٥٤ و رجوع به شفا ج ۱ ص ۳). شود.

پس فرق میان صور مقداریه و جسمیه‌از این قرار است:

الف– برجسم‌واحد مقادیرمختلف متوارد میشوند در حال‌که جسمیت آن بحال‌خود باقی است پس مقادیر زائدو غیر از صور جسمیه‌اند .

ب – تمام اجسام در جسمیت مشترک‌اند ودر مقادیر مختلف .

ج – اجسام بعضی متقدر بعضی دیگرند یعنی عاد و بعضی معدوداند .

و مقدار عاد دراکثر موارد مخالف با مقدار معدود است پس‌مقداریت‌ومتقدریت نفس جسمیت نمیباشند .

د – جسم و احد بواسطهٔ تسخن بحجم آن افزوده میشود و بواسطهٔ تکاثف از مقدار آن کاسته میشود بدون آنکه در جسمیت‌آن تغییری حاصل شود و بالجمله مقادیر غیر ازجسمیت‌اند و متوارد براجسام‌اند «کل جسم فله مقداروله صورة وله هیولی» (از اسفار ج ۲ص٤–۱۱–ج۱ ص۲۰۷ ش ص ۲۰۷ – شفا ج ۲ص٤۳۳– مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷٤ – ۱۰۹،۸۲،۷۹،۸٦ و دستور ج ۳ ص ۳۰۸).

مقدم – (اصطلاح منطقی) جزء اول قضیه شرطیه را مقدم گویند و جزء دوم‌را تالی .

– در نجوم و هیئت یکی از منازل‌قمر را گویند یعنی بیست‌و ششمین منزل ازبیست و هشت منزل را گویند و علامت آن دو ستاره است بر منکب الفرس و متن‌الفرس.

(از بیست باب ملامظفر)

مقدمات – (اصطلاح فلسفی ، اصولی) اموریکه‌درابتداءهر کاری‌لازم است‌مقدمات آن نامند و مقدمات قیاس، صغری وکبری و مقدم و تالی باشد.

هر امری که موقوف علیه امری‌دیگرباشد مقدم گویند.

ترکیبات در معانی فلسفی و اصولی

مقدمات انسداد – (اصطلاح اصولی) اصولیانیکه قائل بانسداد باب علم‌اند در زمان غیبت مقدماتی دارند که برمبنای آن

مقدمات ثابت نمایند باب علم‌منسد است‌از جمله

۱ــ مامکلف باحکامی میباشیم‌و مانندبهائم و مجانین نمی‌باشیم که «رفع‌القلم» باشیم ۲ــ عقاب بلابیان‌ازطرف حکیم علی‌الاطلاق زشت است ۳ــ بحکم اخبار و روایات میدانیم که حکم حلال و حرام تمام اشیاء بیان شده است ٤ــ کتاب و سنت متواتره وافی به بیان تمام احکام و احتیاجات ما نیست ٥ــ معصوم غایب است و مارادست رسی بدان نیست که احکام را از وسوال نمائیم ٦ــ اجمالا میدانیم که تکالیف‌زیادی در شریعت برای بندگان‌هست ۷ــ احتیاط در تمام اطراف شبهات واجب‌و بلکه ممکن نیست و رجوع‌باصل هم‌درتمام موارد جائز نیست.

۸ــ بیان‌شده‌است‌ترجیح مرجوح‌قبیح‌است‌پس عقل حکم میکند که اطاعت ظنی در تکالیف لازم است و حاصل این مقدمات سه مقدمه است ۱ــ بعلم‌اجمالی میدانیم که‌احکام‌فعلی بسیاری در شریعت هست ۲ــ باب علم‌برما منسد است در بسیاری از احکام ۳ــ روا نباشد که احکام را مهمل گذاریم ومتعرض آنها نشویم واحتیاط‌درتمام اطراف شبهات جایز نیست و رجوع باصل‌هم ممکن‌نیست و ترجیح مرجوح بر راجح قبیح‌است پس عمل بظن باید کرد نه شك و وهم

(از کفایه ص ۱۰۵ــ۱۱٤)

مقدمات حکمةــ (اصطلاح‌اصولی)وبیانات مختلفی برحسب مورد برای آن شده است وبالجمله عبارت است از ۱ــ آنکه متکلم درمقام بیان تمام مراد باشد نه‌اهمال ونه اجمال ۲ــ قرینه وقیدی دربین نباشد که دلالت‌بر مقید کند ۳ــ امری‌که لفظ‌مطلق بدان انصراف داشته باشد در مقام نباشد درهرمورد که این سه مقدمه درست باشد میتوان لفظ مطلق رابر شیوع‌و اطلاق‌حمل کرد و بالجمله عدم قرینه صارفه؛ قبح عقاب بلابیان و بودن متکلم در مقام بیان تمام مرادو نبودن قدر متیقن‌درمقام تخاطب (از تقریرات ص ۱۰۲ کفایه ۱۰۷).

مقدمات خارجیهــ(اصطلاح اصولی)امور خارج از ماهیت و ذات اشیارا گویندمانند علت سبب ،شرط و عدم مانع ...

مقدمات داخلی ــ (اصطلاح اصولی) هرگاه ماهیتی مرکب باشد میتوان گفت‌هر یك از اجزاء آن نسبت به کل مقدمه‌است زیرا هرجزء هرچیزی غیر از خود آن‌چیز است .

(ازتقریرات ص ٦۳) .

مقدمات منطقیهــ (اصطلاح منطقی)مراد همان قضایائی است که مقدمهٔ قیـاس‌اند (تفسیر ص ۱۹۲)

مقدمات فعلــ (صطلاح فلسفی) مقدمات فعل عبارت‌اند از ۱ــ تصور (علم تصوری و تصدیقی) ۲ــ میل ۳ــ شوق مؤکد ٤ــ اراده جازم. (از اسفار ج ۳ص۷٤).

مقدمه ــ (اصطلاح اصولی) آنچه‌متوقف است شی برآن اعم از آنکه توقف عقلی باشد یا عادی یا جعلی ۲ــ آنچه فعل‌برآن متوقف است مانند ترك‌اضداد در فعل‌واجب و ضد درحرام که مقدمه و شرط عقلی گویند ۳ــ آنچه عادةً فعل‌برآن متوقف‌است مانند شستن جزئی ازسر برای غسل تمام صورت که مقدمه و شرط عادی است ٤ــ آنچه به هیچیك از طرق نه عقل ونه عادت

فعل براو متوقف نباشد و لکن شارع جعل کرده است که فعل موقوف برآن باشد مانند طهارت برای نماز ۵ـ آنچه صحت دلیل برآن متوقف است ٦ـ قضیهٔ که جزء قیاس باشد (صغری و کبری). ۷ـ آنچه مباحث آینده کتاب برآن متوقف است که مقدمه علم گویند که شروع در علمی متوقف برآن باشد.

(کشاف ص ۱۱۵) ترکیبات در معانی اصولی و منطقی

٦ـ مقدمهٔ وجود که تحقیق و وجود ذی‌المقدمه متوقف بر آنها است مانند آموختن که مقدمه دانستن است

خلاصهٔ کلام دربارهٔ مقدمات و انواع آن :

مقدمهٔ صحت ـ مانند طهارت نسبت به صلوة که درست بودن ذوالمقدمه متوقف بر آن باشد.

مقدمه عادی ـ درمقابل شرعی و عقلی است رجوع به مقدمه شود.

مقدمهٔ علم ـ آنست که دانستن ذو ـ المقدمه متوقف برآن باشد رجوع شود به (تقریرات ص ٦۵).

مقدمهٔ عقلی ـ درمقابل مقدمهٔ عرفی شرعی و عادی است رجوع به مقدمه شود

مقدمهٔ مستحب ـ اصولیان گویند شکی نیست که مقدمهٔ مستحب مانند مقدمهٔ واجب که واجب است مستحب است لکن مقدمهٔ حرام و مکروه حرام و مکروه نمیباشند زیرا با وجود حصول مقدمه امکان ترک حرام و مکروه هست بنا براین دخلی درحصول ذی‌المقدمه ندارند برخلاف مقدمه مستحب رجوع به مقدمهٔ واجب شود.

مقدمهٔ موصله ـ و مقدمهٔ موصله مقدمه‌ایست که مطلوب بالغیر باشند رجوع به مقدمه واجب شود.

مقدمهٔ واجب ـ از مباحثی که در فن اصول مطرح شده است و در پیرامون آن گفتگوئی زیاد بمیان آمده است مبحث مقدمهٔ واجب است و مراد ملازمهٔ بین وجوب چیزی و وجوب مقدمهٔ آن میباشد بطورکلی مقدمات برچند قسم‌اند ۱ـ مقدمات داخلی وآن اجزائی است که مأخوذ درماهیت مامور به است.

۲ـ مقدمات خارجیه که خارج از ماهیت‌اند ۳ـ مقدمات عقلیه که مقدماتی هستند که محال است وجود ذی‌المقدمه عقلا بدون آنها ٤ـ مقدمات شرعیه که محال است وجود ذی‌المقدمه شرعا بدون آن‌ها ۵ـ مقدمات عادیهٔ که ذی‌المقدمه بدون آنها ممکن است واقع شود الا آنکه عادت جاری است که ذی‌المقدمه بواسطهٔ آنها حاصل شود.

در اصول رشاد درباب اسباب ومقدمات آمده است :

سبب : صاحب کتاب قوامع‌الاصول که تقریرات موحوم شیخ انصاری را برشته تحریر در آورده در آخر مقالهٔ مربوطه بمقدمه واجب چنین نگاشته است :

سبب گاهی بسیط میباشدو گاهی مرکب از امور متعدده در صورت اول آنرا علت تامه گویند که از وجودش معلول و از عدمش عدم معلول لازم میآید و درصورت ثانی تمام‌آن هیئت مرکبه‌را من‌حیث‌المجموع علت تامه و هر یك از اجزاء آن را جزو علت‌نامند و در این صورت وجود معلول در واقع مستند بوجود جمیع آن اجزائی

خواهد بود که من حیث‌المجموع علت تامه را تشکیل داده‌اند، و عدمش نیز معلول انهدام این مجموعــه ترکیبیه میباشد ــ النهایه انهدام این مجموعه گاهی باازبین رفتن تمام این اجزاء وگاهی بافقدان یکی از آنها حاصل میشود، وبالاخره چون‌در هردو صورت علت‌تامه از بین رفته لــذا معلول نیز ازبین خواهد رفت انتهی ...

ازاین بیان این نتیجه گرفته میشود که علت‌خواه‌تامه باشد وخواه ناقصه‌ازوجودش وجودو از عدمش عدم معلول لازم می‌آیدــ النهایه در علت ناقصه باید این توجه را داشت که یك جزء بتنهائی و مادامیکه با سایراجزاء علت ترکیب نیافته است‌اساساً در عداد علل بشمار نمیرود ــ زیرا آن جزء در صورتی واجد صفت علیت میگردد که بااجزاء دیگر ترکیب یافته و جزء آن مجموعه ترکیبیه باشد والا درحال انفراد نه‌علت‌تامه است و نه ناقصه،تا ازوجودش وجود معلول لازم آید .

مقدمه: مقدمه را اگر از حیث کلی تقسیم کنیم بمقدمه: عقلیه **عادیه ــشرعیه** تقسیم میگردد .

مقدمه عقلیه: قضایای مولفهٔ که عقلا مستلزم قضیهٔ دیگر میباشند مقدمات‌عقلیه نامیده میشوند مانند قیاسات

مقدمه شرعیه: مقدمات شرعیه آن‌سلسله از امور فرعیه هستند که حصول امور اصلیه عادة موقوف برانجام‌آنها است‌مانند نصب نردبان برای صعود بطبقه بالا .

مقدمه شرعیه: مقدمات شرعیه آن سلسله ازاعمال مقدماتی هستند که اتیان فرایض اصلی موکول‌براتیان آنهااست‌واین‌اعمال بردوقسمند ــ قسمتی‌از آنها عادة مقدمه اتیان آن‌فریضه میباشند مانند زادوراحله برای سفر حج و قسمتی هم شرعا مقدمهٔ انجام‌آن‌قرار داده‌شده‌اند بنحویکه‌آن‌فریضه بدون اتیان آن مقدمه باطل میباشد مانند وضوء برای اتیان صلوة

مقدمات قسم اول بهرصورت و بهر کیفیتی صورت بگیرند شرع را در آنها دخالتی‌نیست‌ولی مقدمات قسم دوم‌توقیفیه هستند و باید بهمان صورتی که ازطرف شارع تعیین شده‌اند انجام گیرند .

مثلا زادوراحله ا زهر قبیل باشد و یا ازهر طریقی تهیه گردد تأثیری در صحت و بطلان اعمال نمیکند ولی وضوء برای اتیان صلوة باید تابع همان کیفیات و شرائطی باشد که از طرف شرع تعیین و تصریح کشته است.

مقدمه از نظر دیگر نیز بمقدمهٔ وجودیه ــ وجوبیه‌ــعلمیه تقسیم میشود :

۱ ــ مقدمه وجودیه : چنانچه در مثال های فوق دیدیم تحقق و بوجود آمدن نماز و حج منوط‌باتیان و ضوء ویا تهیه زاد وراحله است ، بحدیکه بدون آنها تحقق وبوجود آمدن آن واجبات عادة و یا شرعاً غیر ممکن میباشد ــ پس این مقدمات از حیث اینکه شرایط وجودی آن واجبات هستندبه مقدمات وجودیه موسوم میباشند.

۲ــمقدمات وجوبیه: بعضی‌از عبادات فقط بالقوه واجب میباشند و فعلیت‌یافتن وجوب آنها منوط بفراهم آمدن یك یاچند مقدمه‌است بطوریکه اگرآن مقدمات‌فراهم نگردند آن عبادات نیز وجوب پیدانمیکنند و به‌همین جهت آن‌مقدمات راناز لحاظ این

که‌موجبات وجوب میگردند مقدمات وجوبیه و آن واجبات را واجبات شرطیه نامند.

مثلا حج که از واجبات شرطیه است، وجوب و تعلقش برذمه مکلف مشروط بحصول استطاعت است، وماداميكه‌استطاعت حاصل نشده ادای آن اصلا واجب نمیباشد پس‌استطاعت‌که‌سبب فعلیت‌یافتن‌وجوب‌حج است مقدمه وجوبیه میباشد.

۲ **مقدمات علمیه:** چنانچه کلام شارع مبهم و قابل توجیه بمعانی متعدده باشد ومکلف نتواند مقصود اصلی را درك كند در این صورت ناچار خواهد بود که بتمام معانی متصوره و شقوق محتمله آن‌عمل نماید تابدان وسیله بأدای تکلیف اصلی وبرائت ذمه خود علم حاصل کند - این اعمال را که بطور قطع فقط یکی از آنها فریضهٔ اصلیه و بقیه اعمال احتیاطی و مقدمات تحصیلی‌علم‌ببرائت هستند مقدمات علمیه گویند.

مثلا آیهٔ **اذاقمتم الـی الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** کـه حکـم وضوء را بیان میکند متضمن ابهام میباشد ومعلوم نیست که مقصود شارع از كلمهٔ الی‌المرافق غسل تمام‌یداست‌بامرفق‌یافقط غسل **ید** است تا **مرفق**؟ و این‌ابهام ناشی ازاختلاف موجود دربین اهل اصطلاح است زیرا بعضی‌از آنان غایب را داخل وبرخی خارج ازمغیا میدانند لذا اگرعقیدهٔ دستهٔ اول صحیح باشد مسلماً شستشوی مرفق که منتهی الیه و غایت ید است نیز واجب خواهد شد زیرا به عقیدهٔ آنان غایت داخل در مغیا است؛ واگر عقیده دسته دوم صحیح باشد در آن صورت‌دیگر غسل مرفق واجب نخواهد شد زیرا غایت داخل در مغیا نمی‌باشد بنابراین هرگاه در یك‌چنین موردی مکلف نتواند یکی از آن دو وجه را اختیار و آنرا بر دیگری ترجیح دهد ناچار خواهد شد که عمل باحتیاط نموده و فـی المثل وضـوء را يكبـار طبق قول اول وبار دیگر موافق قول دوم بجا آورده تاباتیان مأمور به اطمینان‌یافته و ببرائت ذمه خود علم حاصل نماید - بدیهی‌است دراین‌صورت یکی‌ازآن‌دووضوء (بطور علی‌التعیین)فریضه اصلیه ودیگری وسیله علم ببرائت خواهد بود.

واگرخودحکم دارای شبهه‌وابهامی‌نباشد لکن‌مکلف در تشخیص موضوع آن بین‌چند امر مردد گردد - در این صورت نیز عمل باطراف تردید را مقدمات علمیه گویند.

مثلا در موقع غسل از تشخیص ظـرف حاوی آب مطلق از ظرف حاوی آب مضاف عاجز گردد - یا در موقع ادای نماز در تشخیص جهت قبله بین جهات چهارگانه مردد شود - بدیهی‌است در اینمورد نیـز حصول علم برائت مستلـزم غسل با هر دو میاه موجوده‌در اناثین مشتبهتین و اقامه نماز بتمام جهات اربعه خواهد بود و بالاخره جمیع این‌اعمال که بمنظورحصول علم بر اتیان تکلیف نفس الامـری بجـا آورده میشوند، مقدمات علمیه میباشند.

ضمناً باید باین نکته توجه داشت که مقدمه وجوبیه‌ومقدمه علمیه هردو مانند علت تامه هستندکه از وجودشان وجود و از عدمشان عدم (وجوب - علم) لازم میآید.

چنانچه فی‌المثل حصول استطاعت

مستلزم وجوب حج و عدم آن مستلزم عدم وجوب آن است . و همچنین اقامهٔ نماز بجهات اربعه مستلزم حصول علم باتیان نماز بجانب واقعی قبله و ترك یکی از آنجهات موجب عدم حصول این علم‌است ولی مقدمه وجودیه اینطور نیست زیرا هر چند از فقدانش فقدان فریضه لازم‌آید ولی از وجودش وجود فریضه لازم نمیاید چنانچه فی‌المثل وضوء که مقدمه وجودی صلوة است ولی وجود آن مستلزم وجود صلوة نمی‌باشد .

ج- شرط : شرط در عرف اصولین باقسام مختلفی تقسیم میگردد .

شرط‌مقدم- شرط داخل- شرط متأخر

شرط‌مقدم تقریبا عبارة اخرای مقدمه است که در بارهٔ آن فوقاً بحث گردیدولی **شرط‌داخل** آن شرطی است که مانند جزء غیر قابل انفکاکی بفریضه پیوسته باشدو تفاوت آن باشرط مقدم آن است که شرط مقدم جدا از فریضه و در پیشاپیش آن انجام میگردد ولی شرط داخل پیوسته بفریضه و تقریباً جزء آن میباشد ــ چنانچه فی‌المثل وضوء و طهارت نسبت بصلوهٔ همینطور هستند ــ وضوء که شرط مقدم‌است مراسمش جدا از صلوة و در پیشاپیش آن انجام میگردد ولی طهارت که شرط داخل است پیوسته بصلوة بوده و تا پایان عمل با آن توأم و همراه خواهد بود و به تعبیر دیگر اولی شرط منفصل و دومی شرط متصل است و به همین جهت شرط مقدم چون منفصل از فریضه میباشد تقریباً وجود استقلالی‌دارد و لذا ممکن است از حیث حکم هم با آن متفاوت باشد ولی شرط داخل چون متصل بفریضه و بمنزله جزو آن می‌باشد لذا وجودش کاملا تبعی بوده و از حیث حکم نیز تابع آن خواهد بود.

اما شرط متأخر آن شرطی است که فعلیت یافتن وجود مشروط معلق برلحوق آن باشد و تا زمانیکه شرط مزبور بدان ملحق نشده، وجود مشروط مراعی گردد.

مثلا در معاملات فضولیه اجازه مالك علی المشهور شرط لزوم عقد وکاشف از صحت معامله من حین العقد میباشد و تا زمانیکه این شرط حاصل نشده معامله مزبوره مراعی خواهد ماند.

شرط از لحاظ دیگر نیز بشرط تعلیقی و شرط تنجیزی تقسیم میشود شروط تعلیقیه از جمله شرائطی هستند که تعلق خطاب بمکلف منوط به حصول آنها است، این شرائط بر دو قسمند: شرائط عمومیه و شرائط خصوصیه.

شرائط عمومیه شرائطی را گویندکه تعلق خطابات موکول برحصول آنهااست مانند رشد ــ عقل و غیره.

شرائط خصوصیه آن شرائطی را گویند که تعلق بعضی از تکالیف متوقف بر وجود آنها میباشد ــ مانند تمکن مالی و استطاعت نسبت بزکوة و حج.

٢ــ شروط تنجیزیه آن قسمت از شروطی هستند که تنجز خطاب مکلف موقوف بر اجتماع آنها است مانند عدم طرو سفر ــ مرض ــ نسبت بصوم.

شرط را بشرط مقدور و شرط غیر

مقدور نیز تقسیم میکنند.

شرط مقدور آن است که حصول و عدم حصولش در اختیار مکلف باشد مانند وضوء و غسل و طهارت و امثال آن نسبت بصلوة، ولی شرط غیر مقدور آن است که حصول و عدم حصولش ازعهده قدرت مکلف خارج، و در اختیار طبیعت و یا شخص دیگری باشد مانند حلول وقت ادای نماز یا فرا رسیدن موسم حج که حصول و عدم حصول آنها در دست‌طبیعت است و یا ادای شهادت و صدور حکم برای اجرای حد و قصاص که حصول آنها نیز از عهده مکلف خارج است زیرا اختیار شهادت در دست عدول، و اختیار صدور حکم در دست حاکم شرع می‌باشد.

پس از بیان این مطالب که بطورکلی مربوط بتعریف سبب و مقدمه شرط و بیان اقسام آنها بود اینك به بیان بعضی از اقسام واجب مبادرت می‌نمائیم:

فقهاء واجب را برحسب اعتبارات مختلفه بچندین قسم تقسیم کرده‌اند مثلا باعتبار مکلف آن را بواجب عینی وکفائی و باعتبار تکلیف، بواجب تعیینی و تخییری و باعتبار وقت و زمان، بواجب مضیق و موسع و غیر ذالك تقسیم کرده‌اند ولی تقسیمی که با این مبحث ارتباط دارد، تقسیمی است که باعتبار مقدمات آن شده است.

واجب باعتبار مقدماتش بواجب مطلق ــ مشرط ــ معلق ــ تقسیم می‌شود :

واجب مطلق: واجب مطلق، واجبی است که تعلقش بر مکلف متوقف برحصول هیچیك ازشرائط مخصوصه نباشد ولی واجب مشروط یا مفید برخلاف آنست و وجوبش موکول برحصول‌جمیع یا یکی از شرایط مخصوصه است مثلا وجوب صلوة و تعلقش بر مکلف منوط بر حصول شرط مخصوصی نیست و بلکه بمجرد حصول شرائط عمومیه از قبیل رشد ــ عقل ــ قدرت ــ علم، فوراً بر مکلف تعلق میگیرد برعکس حج یا زکوة وامثال آنها که تنها با حصول شرایط عمومیه برذمهٔ مکلف تعلق نمی‌گیرند. بلکه تعلق آنها بر عهده مکلف موکول بر حصول شرائط خاصه از قبیل استطاعت و تمکن مالی میباشد.

واجب معلق : واجب معلق واجبی است که تعلقش بر ذمه مکلف مقید به حصول شرطی نبوده لکن اتیانش معلق بر حصول شرط میباشد ــ یعنی وجوبش مطلق وانجامش مقید است، مثلا قول قائل باینکه (احترام کن زید را هنگام‌ملاقات) جملهٔ طلبیه است که احترام بر زید را بر مخاطب واجب مینماید لکن ادای آنرا به حصول ملاقات معلق میسازد وبعبارةاخری بموجب این جمله امریه مخاطب بدون هیچ قید وشرطی مکلف براحترام میگردد ولی برای ادای آن تکلیف باید منتظر حصول شرط ملاقات شود.

پس تعلق تکلیف در این مورد مقید بهیچ شرطی نیست بلکه فقط ادای آن معلق بحصول شرط میباشد، و تفاوت آن با واجب مشروط نیز در همین است چه آنکه در واجب مشروط تحقق وجوب و تعلق تکلیف بر مکلف منوط بر حصول شرط است و قبل از حصول شرط

اساساً وجوب و تکلیفی متوجه مکلف نیست ولی در واجب معلق وجوب ثابت و تکلیف متوجه مکلف است النهایه اتیانش بر حصول شرط معلق میباشد.

مثلا اگر وجوب حج را با وجوب جهاد مقایسه کنیم این تفاوت بخوبی ظاهر میگردد زیرا در مورد اول فریضهٔ حج قبل از حصول استطاعت اساساً بر مکلف واجب نمی‌باشد ولی در مورد دوم جهاد فی سبیل‌الله بر عموم مسلمین واجب است النهایه اتیانش معلق بفرمان امام حاضر است.

و خلاصه‌کلام با بیان دیگر آنکه‌شرط در واجبات شرطیه، شرط وجوب و در واجبات معلقه شرط فعل است.

تقسیم دیگریکه از واجب شده و با مورد بحث ما مرتبط است تقسیم آن به واجب نفسی و غیری است: واجب نفسی آن استکه مستقیماً مورد خطاب، و بنفسه منظور آمر، و بالذات مطلوب وی باشد مانند صلوة و صوم و امثال آنها – از خصوصیات آن اینکه:

اولا باید با مباشرت شخص مکلف انجام پذیرد و انجام آن بوسیله غیر رافع تکلیف از مکلف نمیگردد.

ثانیاً – هیچگاه نمیتواند با افعال محرمه متقارن شود و تقارنش با امور منهیه، موجب بطلان و فساد آن میگردد مثلا نماز چنانچه در مکان غصبی و یا با لباس مغصوب که مستلزم تصرف در مال غیر است ادا گردد (علی المشهور) باطل میشود.

ثالثاً – قصد وجه از شرائط صحت آن میباشد و نماز بدون قصد و یا بقصد غیر وجه (ریا و تزویر) باطل است.

رابعاً – ازحیث‌کمیت وکیفیت‌توقیفی و تابع دستورالعمل شارع میباشد مثلا نماز باید بهمان کمیت و کیفیتی که شارع تعیین فرموده است اداء گردد یعنی نه رکعتی بر رکعات آن افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شود.

واجب غیری بر دو قسم است واجب تبعی – واجب توصلی

۱– واجب تبعی، واجب تبعی آن‌است که خود مستقیماً مورد خطاب نبوده و وجوبش نیز ذاتی نباشد مانند تطهیر لباس برای ادای نماز واجب و یا تهیه زاد وراحله برای عزیمت بحج واجب – این اعمال بذاتها مطلوب شارع نیستند بلکه وجوب آنها تبعی و بمنظور وصول بواجب اصلی میباشد.

در این قبیل واجبات هیچیک از خصوصیات‌واجب نفسی‌مانند لزوم‌مباشرت شخص مکلف و یا قصد تقرب و یا عدم جواز اقتران با افعال محرمه و غیره موجود نیست کما اینکه اگر لباس متنجس را شخص دیگری بجای مکلف تطهیر کند و یا بخودی خود به آب افتاده و طاهرشود تکلیف انجام گرفته است، و نیز چنانچه با آب‌مغصوب تطهیر شود باز مطلوب حاصل گردیده است و بالاخره از حیث کمیت و کیفیت نیز محدود و توقیفی نمیباشد و بلکه با انحاء وکیفیات مختلفه انجام‌پذیر هستند.

واجب توصلی: واجب توصلی ازحیث اینکه مستقیماً مدلول خطاب است و تمام

خصوصیات واجب نفسی را دارا میباشد بواجب نفسی شبیه است مانند وضوء و تیمم برای نماز واجب که در آیات فاذا اقمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم ، فان لم تجد و اماء فتیمموا صریحاً مدلول خطاب واقع شده‌اند و وجه تسمیه آنها بواجبات توصلیه آن است که خود آنها مقصود بالاصاله نبوده، وبلکه مقدمه وصول بواجبات اصلیه هستند و از حیث حکم هم غالباً تابع ذوی‌المقدمه خود میباشند.

این واجبات همانطوریکه گفتیم دارای تمام آن خصوصیاتی هستند که واجب نفسی دارا میباشد یعنی‌هم توقیفی‌هستند و هم قصد تقرب و مباشرت شخص مکلف در انجام آنها ضروری است و هم‌اقتران بافعال منهیه موجب بطلانشان میگردد.

مقدمهٔ علم ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) مقدمهٔ علم عبارت از امر یا اموری است که شروع در مسائل هرعملی متوقف بر آنها است اعم از آنکه نفس شروع متوقف بر آنها باشد مانند تصور بوجه آن علم و تصدیق بفائدهٔ آن و یا شروع بر وجه بغیره مانند معرفت برسم آن و فوائد تفصیلی که مترتب برآنست و غیره از رؤس ثمانیه.

(دستور ج ۳ ص ۳۱۲).

مقدمهٔقیاس ـ (صطلاح‌منطقی) مقدمهٔ قیاس عبارت از قضیه ایست که جزءقیاس و یا حجت قرار داده شود که آنرا مقدم و تالی و صغری و کبری‌نامند (در قیاس اقترانی حملی صغری و کبری و در شرطی یا استثنائی مقدم و تالی)

(دستور ج ۳ ص ۳۳ ش ص ۹۸).

مقدم و تالی ـ (اصطلاح منطقی) جزء اول قیاس را مقدم‌وجزء دوم راتالی نامند رجوع شود به موضوع و محمول و قیاس و تالی

(از اساس الاقتباس ص ۷۵، ۱۸۶).

مقدونیوس ـ (اصطلاح ملل ونحل) بانی فرقهٔ مقدونیوس که یکی از فرق مسیحیت است وی گوید خدا مجرد است و عیسی انسان و مخلوق است ومانند سایر انبیاء است، عیسی روح‌القدس و کلمهٔ خدا بود و هردوی آنها مخلوق خدایند.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ص ٤۸).

مقذوف ـ (اصطلاح فقهی) قذف‌شده رجوع بقذف شود

مقر ـ (به ضم میم و کسر قاف اصطلاح فقهی) اقرارکنندهٔ رجوع باقرار شود.

مقربین ـ (اصطلاح عرفانی) و صاحبان یکی از مقامات ده‌گانهٔ سلوك را گویند. عزیزالدین سفی گوید: از اول مقام انسانی تا بآخر مقام انسانی ده مقام است و در هر مقامی جذبهٔ هست و سلوکی هست و عروجی هست. جذبهٔ هر مقامی دیگر است.

و سلوك هر مقامی دیگر عروج هر مقامی نیز دیگر است، بسیار چیز باشد که در مقامی طاعت بود و همان چیز در مقامی بالاتر معصیت باشد که حسنات الابرار سیآت‌المقربین.

(رجوع شود به‌انسان‌کامل ص ۱۰۳)

مقصور ـ (اصطلاح ادبی) هراسمی

که‌آخرآن الف‌مقصوره باشد مانند «عیسی موسی حبلی» مقصور گویند و اگر الف ممدوده باشد مانند «صحراء» ممدود نامند.

(از سیوطی ص ٢١٢).

مقطع ـ (اصطلاح بدیعی) وآنست که عبارتی آورند که مرکب از حروف قابل اتصال در آخر کلمات باشد مثال:

رخ زرد دارم ز دوری آن ذر
زده داغ دردم درون دل آذر

مقطوع ـ (اصطلاح ادبی) بریده‌شده و نزد اهل معانی جمله‌ایست که عطف به ماقبل خود نشده باشد و نزد محدثان حدیثی است که اسنادش بتابعی رسد و قطع شده باشد

(از درایه ص ٥٩ ـ کشاف ص ١٢٠٠).

مقفا ـ شعریکه مشتمل بر قافیه‌باشد و ....

(رجوع شود به المعجم ص ٣١٠)

مقل ـ (اصطلاح حدیث) نزدمحدثان کسی است که فقط یك روایت ازو نقل شده باشد از صحابه یا تابعین

(از کشاف ص ١٥٠٩).

مقلد ـ (اصطلاح اصولی) بکسریعنی تقلید کننده و بفتح همان مجتهد است‌که ازو تقلید میشود. مشهور است بین‌فقها که مردم در زمان غیبت دو دسته‌اند یا مجتهداند یا مقلد و کسی که یکی ازاین دو صنف نباشد عبادات او باطل است و اختلاف است که آیا جاهل معذور است یا نه رجوع شود به

(قوانین ص ١٤٠) .

و بالجمله مقلد ـ بکسر لام آنکه‌تقلید کند و قلادهٔ را بگردن نهد و تقلید در لغت انداختن قلاده باشد بر گردن و آن عمل بقول غیر باشد بدون دلیل و حجت خواستن، مانند عمل عامی از مجتهد و بنابراین رجوع قاضی به شاهد تقلید نیست زیرا قول رسول را حجت و برهان بر درستی آن آمده است که معجزات باشد و همین طور قول مفتی و شاهد را اجماع بر عمل بدان هست. و در هر حال تقلید در اصول دین روا نباشد وتنها در فروع تقلید لازم و واجب است پس تقلید عمل بقول مجتهد باشد بدون خواستن دلیل نه آنکه دلیل برای آن مسائل نباشد بلکه‌تمام مسائل و مباحثی که مجتهد مطرح میکند مستند بدلیل است نهایت برای مقلد امکان ندارد که دلیل آنرا دریابد و بیان شد که مجتهد علاوه بر طی مراحل لازم باید عادل باشد و مولد او طاهر باشد و در مسائل اصولیه باید هرکس از راه دلیل معتقد بدانها شود گو آنکه در بسیاری از موارد در اصول معمول تقلید است البته در این گونه موارد گاه از راه تقلید جزم برای مقلد حاصل شود و بالجمله اگر خوب بنگریم بسیاری ازمردم در اصول عقاید خود پیرو کسان دیگرند و یا اعتماد بقول دیگران کنند و یاگویند چون فلان متکلم و فیلسوف بزرگ چنین گفته است ما هم معتقد میباشیم و جزآن از راه‌هائی که ممکن است در نفس مقلد اطمینان خاطری پیدا شود و گاهی ممکن است از راه اعتقاد فی‌الجمله باشد و تفصیل آن مستند به تقلید باشد چنانکه

از راه دلیل عقل بداند که خدائی هست و انبیاء و رسولانی آمده‌اند و احکامی برای بشر آورده‌اند و وجود انبیاء لطف است و معاد و حساب و کتابی هست و در تفصیل آن تقلید کنند و از قول دیگران پیروی نمایند. وبالجمله دراصول دین تقلید محض روا نیست و آیاتی در مذمت تقلید آمده است از جمله.

«ولا تقف مالیس لك به علم ـ وانما یأمرکم بالسوء والفحشاء و ان تقولوا علی‌الله ما لا تعلمون... و ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون ـ و من‌الناس‌من یجادل فی الله بغیر علم.»

و بالجمله در روایت مفصل آمده است که «من کان من‌الفقهاء حافظاً لدینه مخالفاً لهواه مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه» و در اینکه مجتهد در تمام‌مسائل مستنبطهٔ خود مصیب است یا مخطی بحث است یعنی آنکه هر مسئلهٔ را مجتهد استنباط کرد، اگر مخالف با واقع باشد همان حکم‌الله واقعی خواهد شد ومجتهد مصیب است یا نه و استنباطات مجتهد اگر مطابق با واقع نباشد حکم فعلی اوهمان است لکن موجب این نیست که حکم واقی هم در حق او تغییر کند یا نه و البته اگر مجتهد خطا کند باکی بر او نیست و حکم در حق او و مقلدینش همان است که استنباط کرده است بعد از فرض عدالت و امانت و علم لازم. در اینجا بحث زیاد است.

مقلوب ـ (اصطلاح اهل درایه وحدیث وادب) خبری‌که درسند آن‌یادرمتن آن‌قلب شده باشد به بعضی دیگر مثل آنکه بگوید محمدبن احمدبن عیسی و حال آنکه احمدبن احمدبن عیسی است و در متن به تصحیف و تحریف و تبدیل است (از درایه ص ۶۸).

مقلوب در عروض قلب در ارکان جمله یا عبارت است و آن چهار نوعست مقلوب بعض چنانکه در نثر یا در نظم دو کلمه یا زیادتر آورده شود که میان آن تأخر و تقدم در بعضی حروف باشد نه در همه مانند «رقیب. قریب. شارع. شاعر. سکره. سرکه. رشك. شکر» :

از آن جاودانه دو چشم سیاه.
دلم جاودانه عدیل عنا است

مقلوب کل که تقدیم و تأخیر، در همهٔ حروف باشد «مانند «سیل، لیس تاریخ خیرات، کس، سك، ریش وشیر.»

مقلوب مستوی که در یك بیت شعر تمام چنان بودکه هم راست بتوان خواند، هم وارونه:

شکر به ترازوی وزارت برکش
شو همره بلبل بلب هر مهوش

رجوع شود به (حدائق ص ۱۷ ـ المعجم ۲۱۹).

در بدیع آرد مقلوب:
وارونه و یا واژگونه کردن‌کلامست. چنانکه گررا، رگ گوئی و من یحرم یرحم که استعمال مقلوب است:

از آن جاودانه دو چشم سیاه
دلم جاودانه عدیل عناست

*

بگنج اندرون‌ساخته‌خواسته‌بجنگ اندرون لشگرآراسته. که‌گنج‌مقلوب جنگ است.

شکر به ترازوی وزارت برکش

شو همره بلبل بلب هرمهوش
که درست مقلوب کل است و تمامت شعر وارونه خوانده شود.
(از بدیع فروغی ص ۸۷ ـ ۸۹).

مقنطرات ـ (اصطلاح هیوی) .
ابوریحان بیرونی گوید:
دایره‌ها اند موازی مر افق را. اگر زبر افق باشند سوی سمت‌الرأس مقنطرات ارتفاع خوانند. و اگر. زیر افق باشند سوی سمت‌الرأس ببرابری پای مقنطرات انحطاط خوانند.

دایرهٔ بزرگ بادایرهٔ بزرگ نزدیکی همی کند تا او را بر دو نقطه ببرد که سر قطر کرده‌اند وز او نیز دوری کند بدو نقطه همچنان برابر یا یکدیگر. و منطقةالبروج چون معدل‌النهار را بر دو نقطهٔ برابر یك با دیگر همی برد، بدو نقطهٔ دیگربرابر یك‌بدیگر نیزدور ازوی همی شود. ودو نقطهٔ تقاطع باعتدال معروف‌اند، زیراك آفتاب چون بایشان رسد روز با شب خویش راست شود بهمه جای اندر روی زمین، و یکی بر دیگر نفزاید. و یکی را نقطهٔ اعتدال بهاری خوانند. و این آنست که چون آفتاب از وی بگذرد بنیمهٔ شمالی از منطقةالبروج شود. و دیگر را نقطهٔ اعتدال تیرماهی خوانند. و این آنست که چون آفتاب از وی بگذرد بنیمهٔ جنوبی افتد. و اعتدال را نیز استوا خوانند. و اما آن هر دو نقطه که غایت دوری بود اندر آن از معدل‌النهار نقطهٔ انقلاب خوانند و منقلب نیز. و آن انقلاب که بنیمهٔ شمال است او را انقلاب تابستانی خوانند. و آنك بنیمهٔ جنوب‌است اورا انقلاب زمستانی خوانند، و انقلاب گشتن بود، زیراك آفتاب ازین دو نقطه بازگردد و آغازد ببرآمدن بسوی شمال از پس فرود آمدن سوی جنوب یا بفرود آمدن سوی جنوب از پس برآمدن.
(رجوع شود به التفهیم ص ۷۳)

مقول ـ (اصطلاح‌منطقی) کلمهٔ مقول در لغت یعنی گفتته شده و در اصطلاح اهل معقول بمعنای محمول آمده است ومقول‌در جواب ماهو یعنی آنچه در مقام سئوال از ماهیت شئی گفته و حمل شود و بعبارت دیگرذاتیات نوعی وجنسی اشیاء راگویند: (از دستور ج ۳ ص ۳۰۷).

مقولات عشره ـ (اصطلاح منطقی)
حکماء جواهر واعراض ده گانه را مقولات عشر گویند و آنچه مشهور میان فلاسفه است مقولات برده قسم‌اند بحکم حصرعقلی واین تقسیم و حصر عقلی را ارسطو پایه گذاری کرده است وی موجودات عالم را محدود و منحصر درده مقوله کرده است که نه مقوله عرض ویك مقوله جوهرباشد.

مقولات نه گانهٔ عرضی عبارتند ازکم، کیف، وضع، این، اضافه، متی، ملك یاجده یاله فعل وانفعال «ان یفعل و ان ینفعل» هر یك از مقولات درتحت عنوان کلمهٔ خود شرح داده شده و میشود و مقوله جوهر نیز اقسامی دارد که شرح داده شد.

بعضی مانند سهلان ساوجی صاحب بصائر قائل به پنج مقوله‌اند که جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت باشد و بعضی چهار مقولهٔ اساسی قائل‌اند که جوهر، کم، کیف و نسبت باشد و نسبت را جنس هفت

مقولهٔ دیگر میدانند و گویند نسبت شئی بمکان این است وبزمان متی است ونسبت اجزاء شئی هر یك بدیگری و مجموع آنها بخارج وضع است و نسبت قمیص مثلا به متقمص ملك است و نسبت اثر بمتاثر انفعال است و بمؤثر فعل است و بالاخره هفت مقولهٔ دیگر مجتمع در تحت مقوله نسبت‌اند.

ظاهر این است که شیخ اشراق مقولات اساسی را چهارمقوله میداند (رجوع شود به اخوان ج ۱ ص ۳۲۲،۳۱۹ ــ تفسیر ص ۶۸۳ ــ شفا ج ۲ ص ۴۲۳ ــ اسفار ج ۲ ص ۲ ــ ج ۱ ص ۸۲ ــ ش ص ۲۱۸ و ۳۹۴ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۷۴. و رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۷۴).

شهاب الدین‌گوید: برخلاف آنچه مشهور است مقولات از ابتکارات ارسطو نمی‌باشد این امر یعنی محدود کردن موجودات عالم را در ده مقوله نباید از افکار ارسطو دانست بلکه از افکار شخص است که پیرو فیثاغوری بود بنام ارخوطس و البته او دلیلی ندارد بر انحصار مقولات درده مقوله (از تلویحات ص ۱۲)

مقول فی جواب ماهوــ (اصطلاح منطقی) سئوال و پرسش بماهو یا ازیك چیز باشد یا از چیزهای بسیار و یك چیز یا کلی بود یا جزوی و چیزهای بسیار یا به حقیقت و ماهیت مخالف یکدیگر باشند مانند انسان و فرس و یا به حقیقت و ماهیت همه یکی بود و اختلاف بیش بعدد نبود چون زید، عمروبل چون این انسان‌و آن انسان پس اصناف مسئول عنه بـاین اعتبار چهار بود یك چیز جزوی و یك چیز کلی و چیزهای بسیار مختلف الحقایق و چیزهای بسیار متفق الحقایق اول مانند «زید» که مسئول عنه‌باشد و جواب آن‌ذاتی است که تمام ماهیت او است و آن انسان است ودوم مانند انسان که جواب حیوان ناطق است و سوم مانند انسان و فرس که جواب حیوان است، چهارم مانند زید وعمرو وبکرکه جواب انسان است. (از اساس الاقتباس ص ۲۴).

مقولات عالیهــ (اصطلاحات منطقی) مراد مقولات عشر است که هر یك جنس عالی مادون خود میباشند.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۳۸).

مقومات ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) فصول اشیاء را مقومات آنها گویند ومقوم جسم صورت است، رجوع به صورت وماده و فصل شود.

مقهورــ (اصطلاح اشراقی) اشیاء و موجودات سافله موجودات مقهوره‌اند و عقول طولیه و عرضیه موجودات قاهره‌اند، رجوع شود به انوار قاهره.

مقیاس ــ این اصطلاح هیوی است و آن التی بود به شکل مثلث متساوی الساقین که آنرا گونیاگویند و اکثر آزچوب‌سازند و البته باید چوب دو ساق آن برابر بود از لحاظ وزن وبعضی‌زاویه رأس آنرا قاعده سازند به‌جهت امتحان زوایای عمارات و جز آن و بر منتصف قاعدهٔ آن نشانی کنند و در رأس مثلث شاقولی آویزند و آن شاقول جسمی بود ثقیل مانند سرب که از طرف ریسمانی آویخته بود وبرای نصب آن سطح زمین را هموار کنند بطوریکه اگر آب بر آن ریزند از همه طرف برابر

بر آن ریزند از همه طرف برابر سیلان یابد و نیز سطح زمین را آن چنان سازند که این مثلث را بهر طرف که گردانند شاقول برآن نشانهٔ که روی او است آید و چون چنین بود این سطح داخل در سطح افق حسی بود و موازی‌افق‌حقیقی و مقیاس جسمی‌بود مستدیر مخروطی‌شکل و باید سنگین باشدکه در موضع خود قائم باشد.

و بطور قائم بایستد و بعضی قاعدهٔ آنرا سوراخ سازند و در آن سرب ریزند و در دایرهٔ بر این زمین هموار بکشند و مقیاس را بر آن نصب کنند بنوعی‌که سهم مقیاس بر مرکز دایره عمود بود و سایهٔ که در وقت غایت ارتفاع آفتاب از مقیاس برین سطح افتد ظل نصف‌النهار بود.

و آنرا فیء زوال خوانند و اگر مقیاس را هفت بخش کنند آن ظل را یعنی یك هفتم را ظل قدم یا اقدام خوانند و اگر دوازده قسمت کنند ظل اصابع نامند هر یك دوازدهم را.

(از بیست باب ملانظف)

مقید– (اصطلاح اصولی) آنچه دلالت کند بر غیر شایع در جنس خود که‌شامل معارف شود رجوع به مطلق و عام شود.

مقیم الاستقامة– (اصطلاح نجومی) رجوع شود به بروج

مقیم الرجوع – (اصطلاح نجومی) رجوع شود به بروج

مقیمان – (اصطلاح ذوقی) مقیمان طبقهٔ سفلی از سائرین الی‌الله را گویند زیرا کاملان فرقهٔ مقربانند و سابقانند و سالکان درزمرهٔ ابرارندو اصحاب‌یمین‌اند و مقیمان زاویه نقصان، قوم اشرار و اصحاب شمالند «و کنتم از واجاً ثلثه فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة و اصحاب‌المشئمة . . . »

(از ریاض السیاحه ص ۱۲۳ – مصباح الهدایه ص ۸٦)

مکابره – (اصطلاح منطقی) عبارت از منازعت باشد نه برای اظهار صواب و نه الزام خصم (ازکشاف ص ۱۲٤۷)

مکاتب – (اصطلاح فقهی) حدیثی‌است که حاکی از کتابت معصوم باشد اعم از آنکه بخط خود او باشد یا املاء او وخط دیگری (از درایه ص ۵۰) وعبد مکاتب، رجوع به عبد مکاتب ورق وعتق وکتابت شود.

مکاتب مشرط – (اصطلاح فقهی) رجوع به کتابت شود.

مکاتبه – رجوع به عتق شود.

مکاشفه– (اصطلاح عرفانی) مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی متقاربند با این تفاوت که کشف اتم از شهودست.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت ازتفرد روح است بمطالعهٔ مغیبات در حال تجرد او از غواشی بدن.

(ازمصباح الهدایه ص۱۳٤ – لمع‌ص ۳۵)

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از حضور دل در شواهد مشاهداتست وعلامت مکاشفه دوام تحیر در کنه عظمت خداوند است.

در محاضره عارف در افعال متفکربود و در مکاشفه در جلال.

بعضی گویند: مکاشفه شهود تجلی صفاتست.

(از مصباح الهدایه ص ۱۰۰).

در شرح حکمة‌الاشراق است‌که مکاشفه ظهور شیء است برای قلب باستیلاء ذکر آن بدون بقاء ریب و یا حصول امر عقلی است بالهام بطور «دفعة واحدة» بدون فکر و طلب یا بین نوم و بیداری و یا ارتفاع حجاب است تا آنکه واضح شود احوالات جلی در امور متعلق بآخرت.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از حصول علم است برای نفس بفکر یاحدس و یا سانحهٔ خاص.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از بلوغ بماورا حجاب است وجوداً.

و گفته شده است که: مکاشفت اطلاع یکی از متحابین متصافین است صاحبش را بر باطن و سر و امر خود.

(از شرح منازل ص ۱۹۵)

و گفته شده است‌که: ثمره علم وراثت مکاشفت است‌که: باشارت آیدنه باعبارت.

بوبکر شبلی روزی در مکاشفهٔ جلال حق‌مستهلك بود از خود بی خود گشته، حریق آتش معرفت، غریق دریای محبت، همی گفت: الهی اگرت بخوانم برانی، وربروم بخوانی، پس چکنم من بدین حیرانی توام مگر سامان کنی را هم به‌خود آسان کنی نه با تو مرا آرام، نه بی‌توکارم بسامان، نه جای بریدن، نه امید رسیدن، فریاد از تو، که این جانها همه شیدای تو، واین دلها همه حیران بتو،

چند سال زیر آن نردبان پایه، پاس دل مبداشت گفت: پنداشتم که بجائی رسیدم بسرم ندا آمد که: «اذاظننت انك وجدتنی، فقد فقد تنی و اذاظننت انت فقد تنی، فقد وجدتنی» فرا خلق مینماید که این کار نه بحد فهم و وهم آدمیانست، نه درگاه تأویل عالمانست نه میدان عبادت عابدانست، نه تیه‌تحیر عارفانست.

(رجوع شود به عده ج۵ ص۴۵۹)

مکافات ـ (اصطلاح‌اخلاقی) وآن‌بود که احسانی را که باو کنند بمانند آن یا زیاده از آن مقابله کند و در اسائت بکمتر از آن (از اخلاق ناصری ص ۸۰).

مکالمت ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبه کلیم بودن و مکالمت مرتبهٔ والائی است که مخصوص حضرت موسی است که فرمودند «وکلم الله موسی تکلیما»

مکانـ (اصطلاح فلسفی) مکان عبارت‌از امری و چیزی است که چیزی دیگر درآن نهاده‌و یا بر آن تکیه‌کند و تعاریف‌متعددی برای آن شده است.

شیخ‌الرئیس گوید: مکان جای بود و او را چند خاصیت هست باتفاق همه یکی که جنبنده از وی بشود بسوی جای دیگر که آرمیده‌اند و یکی از وی بایستد و دوم که اندر یکی از دو چیزی نگنجد که تا آب از کوزه نشود سرکه اندر نیاید و سیوم که زیر و زبر اندر جایگاه بود و چهارم که گویند که مر جسم را که اندر وی است (دانشنامه بخش طبیعیات ص ۱۱۳ و رجوع شود به شفا ج۱ ص ۵۱ـ۶۲).

ابوالبرکات گوید: مکان نزد جمهور مفهومی است مشهور و اعرف و در هر چیزی بستگی بدان چیز دارد در بعضی از اشیاء بمعنای «مایعتمد علیه الشئی»است و در بعضی از چیزها «ما یستقر علیه

الشئی» است و... (از المعتبر ج۲ ص۴۱ – ۴۳).

در اخوان‌الصفا است که برای مکان تعاریف مختلفی شده است جمهور حکما گویند «۱– فهو الوعاء الذی یکون فیه المتمکن ۲– سطح جسم‌الذی یلی المحوی ۳– سطح‌الجسم المحوی الذی یلی الحاوی ۴– فصل المشترك الذی بین سطح الحاوی والمحوی» وفضائی که جسم طولا و عرضاً و عمقاً در آن رود. (از اخوان ج۲ص۹).

صدرا گوید: جمهور حکما گویند‌مکان عبارت از سطح باطن از جسم حاوی است بنحویکه هیچ جزئی از آن خارج از سطح نباشد و این وضع واقع نیست مگر در اجزاء این‌عالم مانند آحاد عناصر و افلاك و هرگاه مجموع آنچه در این عالم است از امکنه و ازمنه بطور جملی و کلی و بدان نحو که یك شئی‌اند لحاظ شوند بیك نام خوانده میشود و چیزی خارج از آنها نیست که بنام مکان خوانده شود.

والا مجموع مجموع نخواهد بود و بنا براین برای جهان وجود مکانی نیست‌پس مکان بقول صدیالدین امری است که داخل در عالم است و همان سطح باطن از جسم حاوی است: (از رسائل صدرا ص ۳۰۳ و رجوع شود به اسفار ج۲ ص ۱۳– ۱۸– ج۱ ص ۲۹۷).

«اعلم ان مکان کل جسم کما علیه الجمهور من‌الحکماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوی له بحیث لم یکن جزء منه خارجاً عن ذلك»(از رسائل صدرالدین ص ۳۰۳).

حاجی سبزواری گوید: مکان نزداکثر متکلمان عبارت از بعد موهوم است و نزد مشائیان سطح باطن از جسم حاوی است‌که مشتمل بر سطح ظاهر از جسم محوی باشد و نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر تجرد موجودات مثالی که فاصل بین دو عالم است یعنی واسطهٔ میان مفارقات نوریه و ظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی و باعماقه و اجزائه در آن میباشد. (از شرح منظومه ص ۲۵۴)

بعضی دیگر گویند. مکان امری است موهوم زیرا آنچه موجود است یا جوهراست یا عرض و مکان اگر جوهر باشد باید قابل وضع باشد و در این صورت خود نیاز بمکان دیگر دارد و تسلسل لازم می‌آید و اگر عرض باشد هر عرضی نیاز بموضوع دارد و متقوم بغیر است و خود مقوم‌نتواند باشد و نیز اگر موجود باشد باید متمکن داخل در او باشد و حال آنکه مداخلهٔ اجسام باطل است و فروض دیگر.

بعضی گویند: مکان هیولای جسم‌است و عدهٔ دیگر گویند صورت جسم است (رجوع شود باسفار ج۲ ص ۱۸ و شفا ج ۱ ص ۵۰، ۶۳، ۶۵ – زادالمسافرین ۹۶ – مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۱– تهافت التهافت ص ۴۷۹).

میردامادگوید: مکان عبارت‌از عوارض ماده است و اصحاب خلاء گویند. مکان بعد فارغ است و بعضی گویند منتهی‌الیه حرکت است و بعضی گویند عبارت از صورت است و بعضی گویند سطح مطلق است.

شیخ اشراق گوید: عبارت از بعد مجرد است (رجوع شود به ش ص ۲۲۹–

دستور ص ۳۳۱۷ـ۳۱۸ـ شفا ج۱ ص ۵۱ ـ قبسات ص ۵).

و نزد عرفا مکان منزلی است که ارفع منازل عندالله باشد و آن مکان اهل کمال است و موقعیکه عبد بمرتبت کمال رسید، متمکن شود در مکانی و بالاخره کسی که عبور کند از مقامات و احوال متمکن شود در مکان و صاحب مکان خواهد بود.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۰ـ لمع ص ۳۳۵)

و بالجمله مکان «آن» اهل کمال و تمکین نهایت است.

بر مکان اطلاق مکانت هم شده است و شاید درست‌تر همان مکانت باشد.

لکن در قرآن‌کریم آمده است و رفعناه مکاناً علیاً.

مکان طبیعیـ (اصطلاح فلسفی) مکان طبیعی اشیاء مکان و مرکزی است که میل طبیعی اشیاء آنها را بدان سوق میدهد در مقابل مکان قسری که بواسطهٔ قوهٔ که از خارج تحمیل بر اشیاء میشود بطرف آن حرکت میکنند.

شیخ‌گوید: برای‌هرجسمی حیز واحدی است طبیعی که طبع جسم بدان مایل باشد و مکانی که بقوت قاسر جسم بدان رود مکان قسری است (از شفا ج۱ ص ۶۳ و رجوع شود به‌ص ۱۴۷ و ۱۷۹).

مکان قسری ـ(اصطلاح فلسفی) رجوع به مکان طبیعی شود.

مکان الاماکن ـ(اصطلاح فلسفی) مراد فلك اقصی است که انتهای عالم است. (مصنفات بابا ج۱ ـ رساله ص ۲۰).

مکان مبهم ـ (اصطلاح فلسفی، ادبی) جهات شش‌گانه را از جهت نامحصور بودن بحد معین مکان مبهم گویند (از دستور ج ۳ ص ۳۱۹).

مکان مصلی ـ (اصطلاح فقهی) مکانی که نمازگزار برمیگزیند باید غصبی نباشد و طاهر باشد. ثابت باشد و تحت سقف منهدم نباشد امکان اداء نماز باشد مثلا سقف آن کوتاه نباشد، جلو و مساوی قبور معصوم نباشد، نجس نباشد محل سجده‌بالا یا پائین از محل ایستادن نباشد و زن مقدم بر مرد نباشد.

رجوع به جایگاه نماز شود.

مکروه ـ یکی از احکام خمسه رجوع به احکام خمسه شود.

مکان مطلق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مکان مطلق خلاء است در مقابل مکان مضاف که «لابد له من متمکن» (رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۴۱).

مکتومونـ (اصطلاح عرفانی) مکتومون جماعتی از اولیاء اللاه‌اند که چهارهزار تنند که همیشه در عالمند و یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند و در کل احوال از خود و از خلق مستور باشند.

اکثر مکتومان در لباس غیر آشنا باشد و غیراز موحد اهل باطن ایشانرانشناسند. (از کشاف ص ۱۲۶۶).

مکر ـ (اصطلاح عرفانی) مکر از جانب خدا «ارداف» نعمت است با وجود مخالفت و القاء حال است. با سوء ادب و از جانب بنده ایصال مکروه است بسوی انسان من‌حیث‌لایشعر«والامن من‌مکره‌کفرو التعرض من کیفیة مکره شرك»

(از دستور ج ۳ ص ۳۱۲)

در اصطلاحات صوفیه بدان اضافه‌شده است و اظهار آیات و کرامات بدون امر واردی.

مولوی گوید:

مشورت با نفس خود گر میکنی
هرچه گوید کن خلاف آن دنی
گر نماز و روزه می فرمایدت
نفس مکارست مکری زایدت
مشورت با نفس خود اندر فعال
هرچه گوید عکس آن باشد کمال

در قرآن مجید از مکر مکاران سخت نکوهش شده است و فرماید و مکروا مکراً و مکرنا مکراً وهم لایشعرون.

فانظر کیف کان عاقبة مکرهم انا دمرناهم و قومهم اجمعین.

وقد مکروا مکرهم و عندالله مکرهم و ان کان مکرهم لتزول منه الجبال قد مکر الذین من قبلهم.

مولانا گوید:

مکر آن فرعون سیصد تو شده
جمله ذل او و قمع او شده
مکر شیطانست تعجیل و شتاب
لطف رحمانست صبر و اجتناب
مکر حق را بین و مکر خود بهل
ای ز مکرش مکر مکاران خجل
چونکه مکرت شد فنای مکر رب
پر گشائی یك کمینی بوالعجب

مکرمیه – (اصطلاح ملل و نحل) فرقهٔ از ثعالبه‌اند از فرق خوارج پیروابی‌مکرم گویند تارك نمازکافر است. وبالاخره هر آن کس که جاهل به توحید و وجود خدا بود کافر است.

(از مختصرالفرق ص ۸۷)

مکفول – (اصطلاح فقهی) شخصی که مورد کفالت است که مکفول‌منه یا عنه هم گویند رجوع به کفالت‌شود.

مکفول‌له – (اصطلاح فقهی) کسی که کفالت به نفع او شود که احضار شخصی را در موقع‌خود میخواهد. رجوع به‌کفالت شود.

مکلف – (اصطلاح فقهی) شخص بالغ (مرد ۱۵ – دختر ۹ سال) و عاقل و عالم باحکام را گویند.

(از کشاف ص ۱۲۵۵)

ملأ اعلی – (اصطلاح فلسفی) مراد از ملا اعلی عالم بالا است. (از اخلاق‌ناصری ص ۳۰).

ملأ متشابه – (اصطلاح فلسفی) ملا متشابه عبارت از جسمی است که یافت نشود در آن امور مختلفة‌الحقایق و بعضی گویند مراد جسم‌غیرمتناهی است. (دستور ج۳ ص ۳۲۱ – کشاف ص ۱۳۱۲).

ملائکه – (اصطلاح مذهبی و علوم غریبه) این اصطلاح را فلاسفهٔ اسلام بکار برده‌اند.

مراد از ملائکه عقول مجرده و نفوس فلکیه و ارواح مجرده‌اند که تصرف در عنصریات کنند و شیطان عبارت از قوت متخیله است و برای هر فلکی روحی است کلی که منشعب شود از آن ارواح زیادی (کشاف ص ٥٤٤).

درحدیث است:

ان‌الله خلق‌الملائکة من عقل بلا شهوة و خلق‌البهائم من شهوة بلا عقل و خلق الانسان من عقل و شهوة فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من‌الملائکة و من غلب

شهوته عقله فهو شر من البهائم.
(انسان ص ۳۲۳)

موجود نوری‌است‌که بهرشکلی درآید بجز حیوانات درنده. انسان در مرحله‌کمال به فرشته رسد و گاه بود که ملائکه کنایت از قوتهای عقل و روح و جسم بود. (انسان ص ۱٤۹)

اخوان‌الصفا گویند ملائکهٔ خدا همان کواکب و افلاك‌اند که پادشاهان آسمانها اند و خداوند آنها را بیافریده است تا دنیا را آبادان کنند مدبر خلق باشند و خلفاء الله اند در افلاك او (رجوع شود برساله سوم رسائل اخوان‌الصفا ص ۹۸)

در علوم غریبه اصطلاح ملائکهٔ حروف را بکار دارند و منظور آنان این است که برای هر یك از حروف ملکی بود و اسماء این‌ملائکه را برشمرده‌اند که البته اسامی آنها بنظر عبری میرسد.

(رجوع شود به شمس‌المعارف الکبری ص ۱٦، ۱۷)

ترکیبات:

ملائکة الروحانیة ــ مراد ارواح مجرده است. (شفا ج ۲ ص ۲۸۵، ٦٤۲).

ملائکة الطباع الارضیة ــ مراد طبایع کلیه‌اند. (اسفار ج ۳ ص ۹۸).

ملائکه موکله ــ مراد عقول است (از راحة‌العقل ص ٦۱).

ملابس الظلمانیة ــ مراد علائق‌جسمانی و مادیات است. (از اسفار ج۳ ص ۳٦).

ملاحت ــ (اصطلاح ذوقی) ملاحت عبارت از بی‌نهایتی کمال الهی است که هیچ‌کس بنهایت او نرسد.

ملازمه ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) هم‌بستگی میان دو امر را ملازمهٔ میان‌آندو گویند و دو امریکه بیکدیگر بستگی‌داشته باشند ملازم یکدیگرند و بالاخره دو امر بنحوی باشند که تصور هریك منفك از تصور دیگری نباشد ویاوجود هریك ملازم با وجود دیگر باشد و یا «کون‌الحکم‌مقتضیاً لحکم آخر بان یکون اذا وجدالمقتضی وجد المقتضی وقت وجوده ککون الشمس طالعة و النهار موجود» (کشاف ص ۱۳۰٤).

نزد عرفا

مراد ملازمت ذکر است که اصل ششم است که در آن کوشی که از ذکر غیر حق بدرآیی‌که‌فرمودند «واذکر ربك اذانسیت»

*

یعنی که بگو تو ذکر ما از دل و جان
وقتی که فراموش کنی هر دو جهان
چنین بیاد تو مشغول گشته‌ام جانا
که یاد جان و دلم در خبر نمی‌گنجد

ملازمهٔ عقلی ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) ملازمهٔ عقلی عبارت از عدم امکان تصور ملزوم است بدون تصور لازم برای عقل. (دستور ج۳ ص ۳۲۹).

ملازمهٔ عادیه ــ (اصطلاح منطقی) ملازمهٔ عادیه عبارت از تلازمی است‌که‌عقل را رسد که ملزوم را تصور کند بدون تصور لازم او (از دستور ج۳ ص ۲۲۹).

ملامت ــ (اصطلاح ذوقی) یعنی‌سرزنش ملامت در طریقت در زمان ابو حمدون قصار نشر گردید. و او گوید «الملامة ترك‌السلامة» برای آنکه خلق آنها را ملامت کنند و علائق همه از خلق قطع‌کنند و از مالوفات و راحات زندگی قطع امید نمایند تا حق را ببینند و اعتماد بذات

احدیت کنند.

(کشاف ص ۱۳۱۵ کشف المحجوب ص ۷۳) سرمایهٔ عاشقان خود ملامت است عاشق کی بود او که بار ملامت نکشد.

در کلمات مشایخ نیز آمده است. الملامة روضة العاشقین و نزهة المحبین و راحة المشتاقین و سرور المریدین.

ملامتیه – (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که در صدق غایت جهد مبذول دارند و در اخفای طاعات و کتم عبادات و خیرات از نظر خلق مبالغت واجب دانند با آنکه در واقع هیچ‌دقیقهٔ‌از صالح اعمال فرونگذارند و تمسك بجمیع فضائل و نوافل از لوازم شمرند ولکن در ظاهر طوری رفتار کنند که مردم آنها را ملامت کنند که تقرب ایشان بحق زیادت‌گردد. (از مصباح‌الهدایه ص ۱۱۵)

ملامتیان برای ستر و پنهان کردن حال خود از مردم تظاهر بانجام کارهای خوب نکنند.

(از شرح رساله قشیریه ص ۱۳۷)

پیوند کنی با صنم مشکین خال
آنگه جویی تو عافیت این است محال
در هجر تو چیست جز ملامت ما را
گردست درین شهر علامت ما را
با هجر تو کی بود سلامت ما را
بنموده فراق تو قیامت ما را

و بالجمله گروهی از مشایخ: طریق ملامت سپرده‌اند و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیر عظیم است و آنان از لوم لائم نترسند «ولا یخافون لومة لائم» زیرا سنت خدا چنان قرار گرفته است که هرکه حدیث وی کند عالم جمله ملامت‌کننده وی گردند.

*

دل و دینم شد و دلبر بملامت برخاست
گفت با ما منشین‌کز توسلامت برخاست
که‌شنیدی‌که درین‌بزم دمی‌خوش‌بنشست
که نه در آخر صحبت‌بندامت برخاست

*

رندیم و ملامتی و بد نام
قلاش و حریف ساغر و جام
بدمست و قمارباز و بی‌باك
معشوقه پرست و دردی‌آشام
او باشم و عاشق و نظر باز
آزاده ز قید ننگ و از نام
در مستی و عاشقی و رندی
انگشت نمای خاصم و عام
بی‌مطرب و می دمی اسیری؟
جان و دل ما نگیرد آرام

اما ملامت را سه وجه است یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سه دیگر ترك کردن. (از کشف المحجوب ص ۷۰)

برخی از ترکیبات: متاع ملامت، ملامت آمیز، کدورت ملامت، هیبت ملامت، تازیانهای ملامت، کوی‌ملامت، بار ملامت، سنگ ملامت.

ملامسه – (اصطلاح فقهی) لمس‌کردن است و نزد فقها آن باشد که مشتری گوید «اذا لمست ثوبك و لمست ثوبی فقد وجب البیع».

(از کشاف ص ۱۲۹٤)

ملتقط – (اصطلاح فقهی) آنکه لقطه را بیابد و بردارد رجوع به لقطه شود.

ملقوط دارالحرب – (اصطلاح فقهی) رجوع به لقطه شود.

ملك – (اصطلاح فقهی، فلسفی،

عرفانی) یعنی مملوك و در اصطلاح فقها ملك بر چهار قسم است ۱ـ ملك عین ۲ـ ملك منفعت ۳ـ ملك انتفاع ٤ـ ملك ملك که ملك ان یملك باشد قسم اول و دوم که ظاهراند، و اما ملك انتفاع مانند وقف بر جهات عامه که گویند اصل آن نقل بخدا میشود و موقوف علیهم مالك انتفاع آن میباشند مانند مدارس و رباطات و ملك زوج نسبت به بضع زن که مالك انتفاع آن شود و ملك میهمان در خوردن نه در مأکول و ملك ملك مانند حق اعمال شفعه و حیازت غنائم و حضور بر کنز که اگر خواست می‌تواند مالك شود به آنکه نیت تملك کند و حیازت کند و اگر اعراض کرد ملکیت او ساقط میشود.

(از ضوابط الرضاع ص ۷۷ـ قواعد شهید ص ۱۹٦).

در فلسفه:

عالم شهادت را از عرش و کرسی و عالم عناصر عالم ملك گویند (دستور ج ۳ ص ۳۲۲).

در عرفان:

ملك عالم شهادت است از محسوسات غیر عنصریه مانند عرش و کرسی و...

که فرمود لمن الملك الیوم. لله الواحد القهار.

ملك الملك ـ مراد حق تعالی است.

ملك یکانگی ـ جهان الهی و وحدت است

*

در ملك یکانگی دوئی را چه محل
با حضرت او من و توئی را چه محل
آنجا که کلام شاه ترکستانست
هندو و حدیث هندوی را چه محل

ملك ـ (اصطلاح مذهبی) ملك بفتح میم و لام یعنی فرشته و جسم لطیف نورانی است که متشکل باشکال مختلفه شود. (دستور ج ۳ ص ۳۲۲).

ملك ـ (اصطلاح فلسفی) بکسر میم یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و هیأتی است حاصل برای جسم بسبب احاطهٔ جسمی دیگر که منتقل شود بانتقال جسم محاط مانند هیأتی که حاصل میشود برای جسم بسبب تقمص و تعمم و بدان جده نیز گویند و اما اقسام ملك یا اصلی بود چون وجود چیزی که از آن چیز بود یا نه اصلی و نه اولی بود بلکه بواسطهٔ وجود آن چیز بود چون کمیت چیز و کیفیت چیز و فعل چیز (مصنفات ج۲ ـ مهناج مبین ص۲۲).

ملك رقبه ـ (اصطلاح فقهی) یعنی ملك عین.

ملك قهری ـ (اصطلاح فقهی) مانند ارث و موصی‌به برای حمل درشکم و غیره.

ملك یمین ـ (نکاح ملك یمین) (اصطلاح فقهی) مالك شدن کنیزکان از راه خریدن وغیرآن ازاسباب مالکیت، درمعتقدالامامیه آمده است.

چون کنیزك را بیکی از اسباب مالك شود؛ روا نباشد وطی کردن تا آنگاه که استبرا دهد، و پاك گرداند ویرا بیك حیض، یا بچهل و پنج روز، اگر حیض نه‌بیند.

و استبرای کنیزك بر بایع واجب باشد. اگر بایع ویرا استبرا داده باشد، مشتری را مستحب است استبرا دادن و گفته‌اند واجب بود، و این باحتیاط نزدیك‌تر است.

و اگر کنیزك حامله باشد، روا نباشد

وطی کردن؛ و اگر وطی کند روا نباشد فروختن او ،و نه اعتراف آوردن بفرزندی او. باید که از برای وی چیزی از مال خویش معین کند، برای آنکه ویرا بنطفهٔ خویش [غذا داده] است.

و روا نیست وطی کردن کنیزکی که بعضی ازو بنده باشد و بعضی آزاد. و روایت کرده‌اندکه روا باشد برو عقد متعه کردن در روزی خاصه.

و کنیزك مشترك را روا نباشد هیچ یکی از شرکا وطی کردن الا بتحلیل ایشان. اگر بی‌تحلیل، یعنی: بی حلال کردن وطی کند؛ گناهکار باشد، و تأدیبش واجب باشد. و فرزند را بوی الحاق کنند، و نصیب‌شریك از قیمت‌فرزند بشریك باید دادن.

و بر مادر فرزند حکم بندگان رود الا بیع او. چون فرزند او زنده باشد، روا نباشد ویرا فروختن نه در بهای وی.

و اگر بهای وی دین باشد، و خواجهٔ وی را وجهی دیگر نباشد که آن دین وی بگذارد؛ روا باشد فروختن وی از برای گزاردن آن دین.

و میان زنانی که حرام باشند؛ جمع توان کرد در ملك، نه در وطی، چنانکه مادر و دختر و دو خواهر.

(معتقدالامامیه ص ۴۴۳، ۴۴۴)

ملك مقرب ـ (اصطلاح فلسفی) صدرالدین از عقل اول تعبیر به ملك‌مقرب کرده‌و عقول‌طولیه را ملائکه‌مقربین‌نامیده است باعتبار قاهریت و تأثیر آنها در مادون خود (مبدأ و معاد صدرا ص ۹۲ـ رسائل صدرا ص ۱۰۵ ـ اسفار ج۳ ص ۱۰۱).

ملکات ـ (اصطلاح فلسفی) کیفیات راسخهٔ نفسانی‌را ملکات‌گویند و از انواع مقولهٔ کیف‌اند (دستور ج۳ ص ۳۲۹).

ملکانیه ـ (اصطلاح‌ملل و نحل) مذهب همهٔ پادشاهان مسیح‌بود در روزگار باستان و نیز مذهب مردم‌افریقا، صقلیه، اندلس و شام است.

اینان قائل به سه اصل‌اند «اب، ابن و روح‌القدس»

و گویند عیسی هم خدای کامل است و هم‌انسان کامل، آنچه مصلوب‌گردیدانسانیت وی بود نه الوهیت او.

عین این عقیده را نیز نسطوریان‌دارند بجز اینکه گویندحضرت‌مریم جنبهٔ‌انسانیت عیسی را بزاده است و جنبهٔ الوهیت او را خدا بزاده است.

لکن یعقوبیه گویند اصولا مسیح خود خدا است و پس از قتل عیسی جهان سه روز بدون مدبر بماند...

(رجوع شود به‌ملل و نحل ابن حزم‌ص ۴۸ ج۱)

البته در عقیده رایج مسیحیان عیسی روح‌الله و فرزند خدا بحساب می‌آید لکن یعقوبیان و نسطوریان در این امر غلو و زیاده‌روی داشته‌اند.

ملکه ـ (اصطلاح فلسفی) خواجهٔ‌طوسی گوید: ملکه هیأتی نفسانی بود که موجب صدور فعلی یا انفعالی شود بی رویتی

(از اساس‌الاقتباس ص ۴۴ و رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۳۵ ـ مقولات ارسطو ص ۷۱ ـ کشاف ص ۱۳۲۸ ـ اخلاق ناصری ص ۶۴ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۳۸).

رجوع به حال و **کیف** شود.

شهاب‌الدین گوید: در ملکات وجود بالفعل شرط نیست وبلکه قدرت براحضار و انجام شرط است در آن‌گاه که بخواهد آنگونه قدرتی که نیاز به تفکر و رویت نباشد.

(تلویحات ص ۱۱)

ملکهٔ نفسانی - (اصطلاح فلسفی) (رجوع به ملکه و اسفار ج ۲ ص ۱۷۱ شود).

ملکی - (اصطلاح نجومی و هیوی) و ستارهٔ بود واقع بر قلب‌الاسد و آنرا قلب‌الاسد هم گویند

(از صور کواکب ص ۱۸٤)

ملکوت - (اصطلاح عرفانی) ملکوت در اصطلاح صوفیه عالم ارواح و عالم غیب و عالم معنی را گویند و بالجمله ملکوت عالم غیب و جبروت عالم انوار و لاهوت ذات حق و عالم ملك عالم اجسام و اعراض است که عالم شهادت هم گویند.

بعضی گفته‌اند: هرشیء از اشیا را سه مرتبه است ۱- ظاهر که ملك خوانند ۲- باطن که ملکوت نامند ۳- جبروت که حد فاصل است و بالاخره عالم ملکوت عالم صفات است بطور مطلق.

(از کشاف ص ۱۳۲۹).

برخی از ترکیبات: نور ملکوت، فوایح ملکوت، شاخسار ملکوت، سلطان ملك و ملکوت، ملکوت اعلی، ملکوت سموات، محاسن ملکوت، خانقاه ملکوت، مهمانخانهٔ ملکوت.

(از تفسیر حدائق).

این اصطلاح مأخوذ از قرآن است که فرمود و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض

ملکوت اسفل - مراد ازملکوت اسفل عالم مثل معلقه است در مقابل ملکوت اعلی که عالم عقول و نفوس مجرده را گویند «و ملکوت بمعنی الاعم و هوعالم الغیب جملة و ملکوت بمعنی الاخص و هو عالم المثال و یقال له الملکوت الاسفل».

(از شرح منظومه ص ۱۸۳ ورجوع شود به ص ۷٦ - رسائل صدرا ص ۲۸٤ اسفار ج ۳ ص ۸۹).

ملکوت اعلی - (اصطلاح عرفانی) رجوع شود بملکوت اسفل.

ملکوت اسماء - (اصطلاح عرفانی) مراد عالم علوی و مجردات است.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۳۵ پاورقی).

ملمع - (اصطلاح ادبی) شعریکه یك مصراع آن عربی و مصراع دیگرش‌پارسی باشد.

مثال پارسی

سل‌المصانع رکباً تهیم فی‌الفلوات
توقدر آب چه‌دانی که‌درکنارفراتی
شبم بروی‌تو روزاست ودیده‌ام‌بتوروشن
وان هجرت سواء عشیتی و غداتی
اگرچه دور بماندم امید برنگرفتم
مضی‌الزمان و قلبی یقول‌انك آتی

ملون - این اصطلاح بدیعی است این صنعت چنان باشد که شاعر شعری گوید و آنرا بدو وزن یا بیشتر توان خواند.

مثال:

ای بت سنگین دل سیمین قفا
ای لب تو رحمت و غمـزه بلا
(از بدیع فروغی ص ۱۲۱)

ملموسات ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حواس ظاهری شود.

ملموسات اربعه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد برودت، حرارت، یبوست ورطوبت است.

رجوع شودبه (اسفار ج ۲ ص ۱۲۷)

ملة ـ (اصطلاح مذهبی) مرادف با طریقه و دیـن آمـده است مانند ملت ابراهیم در روایت است که الکفر ملة واحدة وبادیان متعددبواسطهٔ تعددپیروان آن اطلاق شود.

مماثلت ـ (اصطلاح منطقی فلسفی ، علوم غربیه، بدیع) مماثلت

مماثلت بدو امری گـویند کـه در خواص و بعضی از کیفیات بمانند هم بوند مانند کبـریت و آتش. بـرعکس مقابله باموری گویند که از یکدیگر دور باشند و مشاکل نباشند. تماثل هم گاه از جهت فاعلیت بـود و گـاه از جهت منفعلیت و گاه بهردو

(از مختار رسائل جابر ص ۷۷).

و بالاخره مماثلت و مقابلت اشیاء را با طبع کواکب مقایسه کـردهانـد و اساس کلمات را بر این امور نهادهاند و بنابراین کلمه در باب کلمات واوراد و ادعیه جائی دارد.

در اصطلاح بدیعی آنست که اجزای جمله از کلام تماماً یا غالباً موازی اجزای جملهٔ دیگر باشند مانند «فی سدر منضود وماء مسکوب» ظهیر فاریابی گوید:

پرتوی از رأی و پیرایهٔ خورشید و ماه
نکتهٔ از لفظ او سرمایه دریا و کـان
آنکه بیرون برد تیغش چین رخسار سپهر
وانکه بیرون برد تیرش خمزابروی‌کمان
خوانده تیغش بر خلایق خطبهٔ فتح وظفر
داده عدلش بر ممالك مژدهٔ امن و امان
ای براق دولتت را فرق فرقـد، پایگـاه
ای همای همتت را اوج برجیس آشیان

ازنظر فلسفی گویند.

و لیس من شرط‌المماثلة المطابقـة من جمیع الوجوه زیرا مماثلت بر انواعی است مماثلت در نـوع، در جنس، در فصل، در شخص.

ممتدات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد مقادیر و کمیات و صور است.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۲۷).

ممتزجاتـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بازدواجات و اختلاط و مزاج شود.

ممتنع ـ (اصطلاح فلسفی) ممتنـع عبارت از مفهومی است که عدم آن در خارج ضروری باشد و هرگاه ضرورت عدم بواسطهٔ غیـر باشد ممتنع بالغیـر خواهد بود و اگر بالذات عدم برای او ضروری باشد ممتنع بالذات خواهد بود (دستـور ج ۳ ص ۳۳۳). رجـوع بامتناع شود.

ممتنع بالذات ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به ممتنع و امتناع شود.

ممتنع بالغیر ـ (اصطلاح فلسفـی) رجوع به ممتنع و امتناع شود.

ممدالهمم ـ مراد حضرت رسول‌است که واسطهٔ فیض حـق است هـدایت را

«علی من یشاء من عباده» و مددمیفرماید مومنین و مومنات را بنور هدایت.

ممسك الاعنه ـ (اصطلاح نجومی) (بضم میم و کسر سین و فتح همزه و کسر عین)

یکی از صور کواکب است بصورت مردی بود واقع بین ثریا و دب اکبر و کواکب آن ۱٤ بود

نخست انورجنوبی، دوم انورشمالی، سوم نیر عظیم بود که عیوق نامند.

و در ادبیات عربی و فارسی بسیار بکار آمده است.

ممکن ـ (اصطلاح فلسفی) ممکن عبارت از امری ویا مفهومی ویاموجودی است که از ذات خود اقتضائی نداشته باشد نه اقتضای وجود و نه عدم، رجوع بامکان شود.

ممکنات ـ (اصطلاح فلسفی) کلیه موجودات عالم را ممکنات گویند بجز موجود واحدی که مبدأ کل است.

موجودات، ممکنات ذاتی و واجبات غیری‌اند که آن غیر آنها را از عدم و مرحلهٔ قوت‌بفعل آورده است «الموجودات الممکنة الوجود فی جوهرها خروجها من القوة الی الفعل انما یکون ضرورة من مخرج هو بالفعل اعنی فاعلا یحرکها و یخرجها من‌القوة الی الفعل»

(تهافت التهافت ص ۳۹۳ و رجوع شود به ص ۲۳۶، ۲۷۶، ٤۰۵، ۱۰۵).

«الممکن اذا حصل بالفعل ارتفع الامکان»

(تهافت التهافت ص ۱۳۰۱)

وبالجمله، موجودات یا واجب‌اند بالذات‌یا ممکن و ممکنات موجودات سوای ذات خداند و خود واجب بالغیرند.

(رجوع شود به تهافت‌التهافت ص ۱۹۸، ۱۹۹ ـ رسائل صدرا ص ۳٤۱ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۱۸٤ ـ اسفار ج ۱ ص ٥٤ و ۹۷ و ۱۹٥ ـ شرح منظومه ص ۱۲۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۱٥۳ تفسیر ص ۱۱٤۱ و ۱۱٥۸).

ممکن اخس

ممکن اشرف

رجوع شود به امکان اخس واشرف و قاعدهٔ امکان اشرف و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱٥٤ و مبدء و معاد صدرا ص ۹۲).

ممکنهٔ خاصه ـ (اصطلاح فلسفی) ممکنهٔ خاصه قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب ضرورت از جانب موافق ومخالف هردو باشد مثال «ولاشئی من‌الانسان بکاتب بالامکان الخاص»

(دستور ج ۳ ص ۳۳۳).

مملی ـ (اصطلاح ادبی و حدیث) مملی و مستملی از املاء است و القاء کلام است برکاتب که بنویسد و در اصطلاح حدیث صحیفه‌ایست که املاء رسول و خط حضرت علی (ع) است

(از درایه ص ۱٥۷).

ممکنه عامه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب ضرورت ازجانب مخالف باشد. مانند «کل انسان کاتب بالامکان العام» یعنی سلب کتابت ازو ضروری نیست

(از دستور ج ۳ ص ۳۳۳).

ممکن بالذات (اصطلاح منطقی و

فلسفی) هر موجودی جز خدا ممکن بالذات است رجوع بامکان ذاتی شود.

ممکن مستکفی – (اصطلاح فلسفی) موجود ممکنی که ذاتش در قبول فیضان وجود از مبدأ فیاض کافی باشد ممکن مستکفی نامند در مقابل ممکنی که در قبول فیضان فیض از مبدأ فیاض احتیاج به معدات و شرائطی داشته باشد تا معد برای قبول فیض شود ازاین جهت عقول را ممکنات مستکفی مینامند و ممکنات دیگر ممکن بامکان استعدادی و غیر مستکفی میباشند.

(از شرح منظومه ص ۱۷۱).

من – (اصطلاح ادبی) بکسر میم از حروف جاره است و مابعد خود رامجرور کند و برچند وجه است.

۱ ابتداء غایت که اغلب است مانند «من‌المسجد الحرام الی المسجدالاقصی»

۲ تبعیض مانند «ومنهم من یمشی علی بطنه»

۳ جنس مانند «ما ننسخ من آیـة»

٤ تعلیل مانند «مما قالوا هذا»

۵ بدل مانند «ارضیتم بالحیوةالدنیا من الاخرة»

٦ مرادف عن مانند «فویل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله»

۸ مرادف فی مانند «ارونی ما ذا خلقوا من‌الارض» و «اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة»

۹ بمعنی عند مانند «لن تغن عنهم اموالهم ولا اولادهم من‌الله شیئا»

۱۰ غایت مانند «رأیته من ذلك لموضع» که ابتداء و انتهاء غایت هردو را رساند.

۱۱ توکید مانند «ما جائنی من احد» که زائده است و معانی دیگر.

(از مغنی ص ۱٦۷ – ۱٦۸)

و من بفتح میم بر پنج وجه است

۱ شرطیه مانند «من یعمل سوء یجز به».

۲ استفهامیه مانند «ومن‌یغفرالذنوب الاالله» و «من‌ذالذی یشفع عنده الاباذنه»

۳ موصوله مانند «الم تر ان‌الله یسجد له من فی‌السموات ومن فی‌الارض»

٤ نکرهٔ موصوفه مانند «مررت بمن معجب لك – «و کفا بنا فضلا علی من غیرنا حب‌النبی محمد ایانا»

(ازمغنی ص ۱۷۰ – تلخیص ص ۸۹)

منابذه – رجوع به بیع منابذه شود.

منادی – (اصطلاح ادبی) اسمی که بعد ازحروف نداواقع شود منادی نامند، مانند یاعبدالله» که عبد منادای مضاف است.

رجوع به حروف ندا و ندا. شود و نیز رجوع به (سیوطی ص ۱۸٤) شود.

مناسخات – (اصطلاح فقهی) و در موردی گویند که مثلا شخصی بمیرد و ترکهٔ از خود گذارد و وراثی، و یکی از آن ورثه قبل از قسمت بمیرد ومسائلی در این مورد پیش آید.

رجوع شود به (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۸۰) .

مناجات – (اصطلاح عرفانی) مناجات عبارت از مخاطبت اسرارست در مقام صفاء اذکار برای ملك جبار.

(از لمع ص ۳٤۹).

منادی حق ــ (اصطلاح ذوقی) انبیاء و اولیاءالله‌اند.

(از تلویحات ص ۹۲)

منازل ــ (اصطلاح نجومی و هیوی) در هر سه برجی از بروج دوازده‌گانه هفت منزل بود و بنابراین در هر برجی دو منزل و ⅓ بود و نامهای منازل ربیع عبارتند از: البطین، الثریا، الدبران، الهقعه، الهنعه، الذراع

منازل خریف: الغفر، الزبانیان، الاکلیل، القلب، الشولة، النعائم، البلدة،

منازل صیف: النثرة، الطرف، ــ الجبهه الزبرة، الصرفة، العواء، السماك

منازل شتاء، سعدالذابح، سعد بلع، سعد السعود، سعدالاخبیه، الفرغ‌القدم، الفرغ المؤخر، بطن‌الحوت حمل بیت مریخ و شرف شمس و هبوط زحل و بال زهره بود و برجی بود ناری شرقی و مذکر..

اینها را منازل رطبه گویند.

(رجوع شود به رساله سوم نجومیه از رسائل اخوان ص ۸۸ ــ ۸۹)

منازل قمر ــ (اصطلاح هیوی و نجومی) منازل قمر عبارت از مسافتی است که قمر در مدت یکدورهٔ خاص خود قطع میکند چنانکه در هر شبانه‌روزی در منزلی باشد بطور تقریب و چون قمر یکدوره را مدت ۲۷ روز و ⅓ تمام میکند بعضی آن ⅓ را ندیده گرفته و ۲۸ روز دانسته‌اند، و بعضی دور قمر را به ۲۸ قسم مساوی تقسیم کرده‌اند ابتداء از اول برج حمل و هر قسمتی منزلی بود و چون بروج دوازده بود و منازل ۲۸ بنابراین سهم هر برجی ۲ منزل و ⅓ منزل باشد.

رجوع باسماء منازل قمر شود که عبارتند از شرطین و بطین...

ستارگان منازل قمر که واقع در بروجند عبارتند از:

شرطان در حمل. بطین در حمل، ثریا در ثور، دبران در ثور، هقعه در جبار، هنعه در جوزاء، ذراع در جوزاء، نثره در سرطان، طرف در اسد وسرطان، جبهه در اسد. زبرة در اسد. صرفه در اسد. عواء در سنبله، سماك اعزل در سنبله، غفر در سنبله، زبانیان درمیزان، اکلیل در عقرب قلب‌العقرب در عقرب، شوله در عقرب، نعائم در قوس، سعد ــ الذابح در جدی، سعدالبالع در دلو، سعد ــ السعود در دلو و جدی، سعدالاخبیه در دلو، فرغ‌الاول در فرس، بطن‌الحوت در مسلسله.

در علوم غربیه

هریك از منازل ۲۸گانه ماه با یکی از حرف انطباق داده شده است بدین ترتیب:

۱ــ شرطین حرف آن حرف الف بود و کوکب آن مریخ بود.

۲ــ بطین و حرف آن حرف باء بود

۳ــ ثریا و حرف آن حرف جیم بود

٤ــ دبران و حرف آن حرف دال بود

٥ــ هقعه و حرف آن حرف هاءبود

و همین‌طور جمل ابجد تاآخر. تامنزل‌زبره و دوازدهمین که منزل عواء و بیست و هشتمین که منزل رشا بود.

(از شمس‌المعارف کبری).

ضبط این کلمات:
شرطان: بفتح شین و راء.
بطین: بفتح باء و فتح طاء.
دبران: بفتح دال و باء.
هقعه: بفتح هاء و عین.
هنعه: بفتح هاء و نون.
نثره: بفتح نون و راء.
طرف: بفتح طاء و سکون راء.
جبهه: بفتح جیم و هاء.
زبره: بضم زاء و فتح راء.
صرفه: بفتح صاد و فاء.
اعزل: بفتح همزه و زاء.
غفر: بفتح غین و سکون فاء.
شوله: بفتح شین و لام.

مناسبات ذاتیه – (اصطلاح عرفانی) میان حق و انسان کامل است که ثابت است از دو وجه، از جهت ضعف تأثیر مراتب او در تجلی معین و خلو او از کثرت احکام امکان و خواص وسائط.

*

هرکه یابد مناسبت زین رو
باشد او را مناسبت با او

و اتصاف عبد است بصفات حق و تحقق بجمیع اسماالله.

(از رسائل ج ۳ ص ۳۵)

در لمعات آمده است:

منظور مناسبت و رابطه میان محب و محبوب است و آن پنج قسم بود اول مناسبت ذاتی و علامت آن این است که محب در باطن خود انجذابی بجانب‌محبوب بازیابد که سبب آن معلوم نباشد دوم مناسبت فعلی و آن امری باشد زاید بر ذات که بسبب آن اثری به غیر تعدی کند سوم مناسبت حالی و آن درصورتی است که در این رابطه اثری به غیر تعدی نکند و آن را دوام و ثباتی هم نبود و چهارم مناسبت مرتبتی و آن در صورتی بود که آن اثر و رابطه دائم و ثابت بود که مرتبه ولایت و نبوت بود.

پنجم مناسبت صفاتی که آن رابطه ثابت و دائم بود ولکن مرتبهٔ نبود یعنی مرتبهٔ از مراتب نبود.

(از لمعات)

مناسخات‌ارث– (اصطلاح‌فقهی) وعبارت از نسخ ارث است به سبب فوت مورثی بعد از مورثی دیگر و بعبارت دیگر شخصی فوت کند و بلافاصله وارث آن هم فوت کند و همین‌طور ویا اینکه چند تن از خویشاوندان سببی یا نسبی یك‌جا فوت کنند مثل مهدوم علیهم یاغرقی و اینکه کدام قبل و کدام بعد فوت کرده‌اند مورد تردید باشد و بهرحال در معتقد– الامامیه آمده است:

وجه در تصحیح مناسخات آنستکه مسألهٔ میت اول تصحیح کنند، آنگه‌مسئلهٔ میت دوم، و آنچه بدوم رسد از اول بر ورثهٔ او قسمت کنند. اگر منقسم نشود، سهام مسئله دوم در اول ضرب کنند.

چنانکه شخصی متوفی شود، و پدر و مادر و پسر بگذارد، اصل این ازشش بود. پدر و مادر هریك را یکی بود، و هر پسری را دو سهم. پس اگر یکی ازین دو پسر متوفی شود، و دو پسر بگذارد؛ نصیب وی بریشان منقسم شود: هر پسری را سهمی بود. و اگر پسر و دختری بگذارد، ان دو سهم بریشان

منقسم نشود، زیرا که سهام ایشان سه است، سه را در اصل مسئله اول، و آن شش است، ضرب کنند، هیجده باشد. بر هردو مسئله منقسم شود.

و حکم همچنین باشد اگر سوم و چهارم بمیرد، و ترکه قسمت نکرده باشند.

(معتقدالامامیه ص ٤۲٤)

مناسك ـ (اصطلاح فقهی) جمع منسك است واطلاق‌بر عبارات شود اطلاق مصدر برمفعول و متعبد و بندگی کننده باشد و بعد شهرت یافته است در عبادات و اعمال عبادی حج

(از کشاف ص ۱٤۲۳ ـ زبدة البیان ص ۱٥۲).

مناصفت ـ (اصطلاح عرفانی) مناصفت با خلق و حق.

عبارت از انصاف است یعنی حسن‌معاملهٔ (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱).

*

باخلق خدا بخلق و صدق است مدام

انصاف که انصاف همین است وسلام

مناط ـ (اصطلاح‌اصولی) نزداصولیان، مناط حکم، علت حکم باشد و تنقیح مناط عبارت از نظر و اجتهاد باشد در معرفت وجود علت مثلا عدالت علت قبول شهادت است و آنکه عدالت، علت است اجماعی است و اثبات آن در شخص معین از راه نظر و اجتهاد و تحقیق مناط و تنقیح خواهد بود و شکی نیست که تمسك از باب تحقیق مناط ـدرست و جایز است و مورد قبول همه است.

(از کشاف ص ۱٤۱٥)

مناطق ـ (اصطلاح هیوی) این‌کلمه‌بطور مطلق معانی دیگر دارد شاید در عرف اهل هیئت و نجوم بطور اطلاق از آن معنی زیر فهمیده شود که عبارت از نقطه‌هائی بود سیاه درمشتری و زحل که در ترصید و جز آن دیده شده است.

مناظره ـ (اصطلاح منطقی) مناظره عبارت از توجه متخاصمین در اثبات نظر خود درمورد حکمی از احکام و نسبتی از نسبتها برای اظهار و روشن کردن حق و صواب است و بالاخره مناظرت بحث‌باشد در مسائل مختلف فیه و ایراد نظیر بالنظیر و مقابل بالمقابل و آن یا مأخوذ از نظیر است و یا از نظر است و یا بمعنی توجه نفس است در معقولات یا بمعنی مقابله است (از دستور ج ۳ ص ۳۳۷).

منافع اعیان ـ (اصطلاح فقهی) منافع حاصل از اعیان، منافع مترتب بر اعیان. در کلیات حقوقی آمده است:

منافع اعیان از قبیل زمین و خانه و انسان و حیوان قبل از عمل یا استعمال وجودی درخارج ندارند و از امور اعتباری هستند. باین معنی که برای آنها نحوه وجودی اعتبار میشود قائم بوجود اعیان.

و هرچند قیام این‌معانی باعیان درواقع بنحو قیام صفت است بموصوف و عرض است بمعروض ولکن درنظر عرف‌موجودات متأصلی بوده نظیر قیام مظروف بظرف و حال در محل و باین لحاظ بطور مستقل متعلق عقد تملیك یا وصیت و امثال اینها قرار می‌گیرند قوام مالیت عین بلحاظ منافعی است که به آن مترتب میشود.

و چون منافع منطوی در عین بوده و

از آن ناشی است لذا عقد واقع میشود بر عین گاه بطور مطلق مثل بیع و گاه بطور مقید مثل اجاره.

بنابراین مورد عقد در بیع و اجاره شئی واحدی است که عبارت از عین باشد و در لحاظ و اعتبار مختلف است.

منافعی که در باب اجاره مورد تملیك قرار میگیرند لازم نیست که همیشه از اعراض بوده و قائم‌بالذات نباشد مثل سکنای خانه و عمل خیاطت بلکه شامل اعیان خارجی نیز بوده بشرط اینکه نماء اعیان‌دیگری‌باشند مثل‌شیر و پشم‌گوسفند و اثمار و اشجار و نتاج حیوانات.

بنابراین میشود حیوان یا اشجاررا باعتبار منافعی که در آنها است اجاره داد و بالزوم بقاء عین در اجاره منافات ندارد زیرا متعلق اجاره فرض‌کنیم گوسفند باشد شیر و پشم آن با اینکه داخل در اعیان خارجی است از منافع آن بشمار آمده و از بین رفتن آنها با بقاء گوسفند ضرری نخواهد داشت.

و همچنین است اجاره دادن دریاچه برای صید ماهی یا استفاده از آب آن و نیز اجاره دادن محلی که دارای اشجاری است برای انتفاع از میوه‌های آن یا قطع اشجار و نیز صحیح است اجاره مرتع‌برای چریدن گاو و گوسفند چنانکه سیره بر آن جاری است.

و بالجمله منفعت اختصاص باعراض نداشته بلکه منفعت هرچیزی بر حسب حال آن چیز است.

(کلیات حقوق ص ۱۳۱، ۱۳۲)

منافق - (اصطلاح عرفانی و کلامی) یعنی دورو و متلون.

گفته‌اند: «المنافق ما اخذ من‌الدنیا. یأخذ بالحرص و یمنع بالشك و ینفق بالریاء و المؤمن یأخذ بالخوف و یمسك بالسنة و ینفق‌لله خالصاً فی‌الطاعة»

(طبقات ص ۹۵)

در کلام - کسی که اسلام را ظاهر کرده و در باطن کافر است و نفاق دراصل مخالفت ظاهر باباطن است.

(از کشاف ص ۱٤۲۲)

منامات - (اصطلاح کلامی عرفانی) آنچه را اهل خلوت در خواب ببینند منامات گویند در مقابل واقعه و مکاشفت.

و بالجمله آنچه را اهل خلوت‌در خواب بینند منامات گویند در مقابل واقعه و مکاشفت رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

(از مصباح الهدایه ص ۳۱۳٤).

مناقضه - (اصطلاح منطقی و اصولی) مناقضه عبارت از ابطال یکی از دو گفتار است بگفتار دیگر و در اصطلاح منع‌مقدمهٔ معینی از مقدمات دلیل است و شرط آن این است که‌مقدمه از نوع‌اولیات ومسلمات نباشد لکن در تجربیات و حدسیات روا باشد که نقض وارد آید. (از دستور ج۳ ص ۳۳۸ - کشاف ص ۱٤۱).

نزد اصولیان عبارت از نقض باشد و نزد بلغاء عبارت‌از تعلیق امری باشدبمحال برای اشاره بمحال بودن وقوع آن مانند «لایدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط»

(از کشاف ص ۱٤۱۱)

در ابدع آرد: مناقضه

آنست که چیزی را تعلیق کنند بر دو امر که یکی ممکن و دیگری محال است و مراد متکلم همان تعلیق بر محال و امتناع آن چیز باشد:

•

حاجت بناکسان برم آنگه که ناکسم
خوانند و ناکسی ز علامات مردمی
(از ابدع ص ۳۸٤)

منت ـ (اصطلاح اخلاقی) یکی از صفات رذیله است. و خلاف اصول انسانیت است‌که آدمی دربرابر احسان و کمك بکسی که مورد کمك واقع شده است منت گذارد که فرمودند ولا تمنن تستکثر. آنکه همه چیز را از خدا داند و همهٔ وسائط را نادیده انگارد خود را هیچ‌انگارد که لاحول ولا قوة الا بالله.

منتج ـ (اصطلاح منطقی) قیاس منتج قیاسی است که مقدمات آن درست بوده و مستلزم نتیجه باشد در مقابل قیاس عقیم. (از اساس‌الاقتباس ص ۱۹۰)

منتشره ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منتشره قضیه‌ایست که مرکب از منتشره مطلقه و لادوام ذاتی باشد که آن لادوام اشارت به قضیهٔ مطلقهٔ عامه باشد مثال «کل انسان متنفس وقتاً ما ای لاشیئی من الانسان به متنفس بالفعل» (از دستور ج۳ ص ۳۵۲)

منتشره مطلقه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منتشره مطلقه قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب او از آن در وقت غیر معین از اوقات وجود موضوع باشد مثال «کل‌انسان متنفس وقتاً ما ولاشئی من‌الانسان‌بمتنفس وقتاما» (دستور ج۳ ص ۳۵۲)

منتهی المعرفة یا منتهی‌المعروف ـ (اصطلاح عرفانی) و مراد حضرت واحدیت است و حضرت وجود و جمع است. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

منجا ـ (اصطلاح ذوقی) خلاصی دل است از محل آفت.

منجزات مریض ـ (اصطلاح فقهی) یعنی کسی که مریض باشد در مرض‌متصل بمرگ منجزاتش در هبات و وصایا تا ثلث روا میباشد.

در کلیات حقوقی است که:

منجزات مریض نزد مشهور خواه بطور محاباة باشد یا غیر محاباة از اصل خارج میشود و موقوف باجازهٔ ورثه نیست و همچنین است اقاریر او وقتی در معرض اتهام نباشد.

و چون مواقع مختلف است اولی و انسب این است که تشخیص این قبیل از قضایا بحاکم رجوع شود.

منحرفه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منحرفه قضیه‌ایست که سور آن مذکور در جانب محمول باشد اعم از آنکه در جانب موضوع هم ذکر شده باشد یا نه مثال «کل انسان کل ضاحك و الانسان کل ضاحك» (دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

منخرالشجاع ـ (اصطلاح نجومی) و از کواکب صورت شجاع بود رجوع به‌شجاع شود.

منخرقیطس ـ (اصطلاح نجومی) رجوع به قیطس شود.

مندوب ـ (اصطلاح ادبی) نزد نحویان منادای مندوب است‌که بدان تفجع و اظهار

درد شود بلفظ «وا» مانند «واویلا» و نزد فقها رجوع به ندب شود.

مندوبات عقلیه ـ (اصطلاح اصولی) آنچه را عقل مستحسن شمارد در مقابل مندوبات شرعیه.

(از خزائن ص ٦)

منزل جانـ (اصطلاح‌ذوقی) مقام الهی و مرتبت فناء در معشوق است.

*

طرقوا یا عاشقان کاین منزل جانان ماست
زآنکه‌وصل‌و هجراو هم‌درد و هم‌درمان‌ماست
راه ده ما را اگرچه مفلسان حضرتیم
آیت قل یا عبادی آمده در شأن ماست
نیستم اینجا مقیم ای دوستان بر رهگذر
یك دو روزه روح غیبی آمده مهمان ماست
عزم‌ره‌داریم‌و نتوان‌بیش‌از این‌کردن درنگ
زآنکه جلاد اجل در انتظار جان ماست

منزل قرب ـ (اصطلاح ذوقی) مقام لاهوت است.

منزلت بین منزلین ـ (اصطلاح کلامی) و معنی آن همان «بل امر بین‌الامرین»است که در مسألهٔ جبر و تفویض مورد بحث‌قرار گرفته است. (رجوع شود به جبر و اختیار و رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج۱ ص ٦۰)

منسرح ـ (اصطلاح ادبی) اسم فاعل از انسراح یعنی برهنه شدن از جامه است و در عروض نام بحری است از بحور.

(از کشاف ص ۷۰۳)

منسوب ـ (اصطلاح ادبی) یعنی نسبت داده شده و در زبان و قواعد عرب اسمی است که به آخر آن یاء مشدده الحاق‌نمایند تا نسبت را برساند مانند «بغدادی، اصفهانی» که به شخص یا چیز یا جائی نسبت داده شود مانند «کرسی احمدی» اگر آخر کلمه یاء باشد در موقع نسبت یاء اصلی حذف شود درصورتی که قبل از یاء اصلی سه حرف کمتر نباشد و اگر قبل از یاء اصلی دو حرف باشد توان قلب بواو کرد مانند «علوی» و توان حذف کرد و اگر آخر کلمه تاءتانیث باشد یا الف ممدوده حذف شود مانند «مکی، حنفی، خلیفی»اگر الف ممدوده در مرتبه چهارم باشد و حرف دوم آن ساکن باشد قلب بواو شود و تواند که حذف شود مانند «حبلوی و حبلاوی»و در کلماتیکه آخر آنها دو یاء است اگر یاء دوم اصلی باشد مانند مرمی یاء اول حذف شود و دوم قلب بواو شود. مانند «مرموی» و توان هر دو یا را حذف کرد «مرمی» و هرکلمهٔ‌که‌آخرآن یاء مشدده باشد و ماقبل آن یك حرف باشد مانند «حی» حرف دوم فتحه داده شود مانند «حیوی و طووی و منسوب «امیه: اموی» و عقیل: عقیلی. طویله: طویلی. جلیله: جلیلی شود. و در جمله اسنادی جزء اول را منسوب کنند.

چنانکه «تابطی‌شر» و همین‌طور در ترکیب مزجی‌چنانکه «بعلی‌بك» و درترکیب اضافی اگر مبدو، باب و ابن وام باشد جزء دوم منسوب شود مانند «ابن عمرو: ابن عمری.» رجوع شود به (سیوطی ص ۲۲٦ـ۲۳۰ کشاف ۱۳٦٦).

منسوخ ـ (اصطلاح اصولی) رفع حکم ثابت قبلی است بواسطهٔ حکمی دیگر که وارد بر آن میشود. (از دستور ج ۳ ص ۳٥٦)

منشور قضا ـ (اصطلاح ذوقی) رجوع

به عالم قضاء شود.

منصوبات ـ (اصطلاح ادبی) در زبان و قواعدعرب اسماء منصوبه‌دوازده‌قسم‌اند: مفعول مطلق، مفعول به، فیه، له، معه، حال، تمیز،مستثنی خبر افعال‌ناقصه، اسم حروف مشبهة بالفعل، اسم ماولاء نفی جنس و خبر ماولاء شبه بلیس.

(از الهدایه ص ۸۵)

منصوریه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند اصحاب ابومنصور عجلی که ادعای امامت کرد. وگویند امامت ابتدابه محمدبن علی‌بن الحسین رسید و ازو به ابومنصور نقل شد و او به آسمانها برفت.

(از کشاف ص ۱۳۸۵)

منطبعه ـ (اصطلاح فلسفی) نفس منطبعه نفس فلکی است حکما گویند برای افلاك دو محرك هست یکی محرك قریب که‌عبارت از قوت مجرد از ماده باشد که نفس ناطقه و مدبره است و دیگر محرك بعید که‌عبارت از قوت جسمانی ساری در جرم آنها است و آنرا نفس منطبعه گویند. پس افلاك را دو نفس است یکی نفس ناطقهٔ مدبره و دیگری نفس منطبعهٔ ساریه در جرم آنها. (از دستور ج۳ ص ۳۵۱).

منطق ـ (اصطلاح منطقی) منطق‌مشتق از نطق است و فعلی است از افعال نفس انسانی و آن بر دو نوع است فکری و لفظی ـ نطق لفظی عبارت‌از امر جسمانی محسوس است و نطق فکری امر روحانی معقول است و علم منطق بحث در همان الفاظ و دلالات کند و مراد از آنکه گویند انسان حیوان ناطق است نطق فکری است. (از اخوان ج۱ ص ۳۱ و رجوع شود به ص ۳٤۱، ۳۱۹).

اهل نظر و فکر تعاریفی برای منطق کرده‌اند از جمله تعاریف زیر است:

۱ـ علم منطق شناختن معنیهائی است که از آن‌معانی رسیدن بانواع‌علوم مکتسب ممکن باشد و اینکه از هر معنی بکدام علم توان رسید و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بر وجه مؤدی بمطلوب (اساس الاقتباس ص ۵).

۲ـ منطق میزان فلسفه است. (اخوان ج۱ ص ۳٤۱).

۳ـ منطق ادات فیلسوف است. (رسائل ج۱ ص ۳٤۱).

٤ـ منطق علم بقواعد و قوانینی است که فکر را هدایت میکند.

۵ـ منطق عبارت از آلت قانونی است که رعایت آن موجب صیانت فکر از خطا و لغزش است. (تهذیب المنطق).

اولین کسی که منطق را منظم و مدون کرد ارسطو حکیم یونانی است که فصول و مباحث منظمی در آن فن بوجود آورده است بقرار زیر:

۱ـ انولوطیقا (تحلیلیات) یعنی مبحث قیاس و برهان و تعاریف و استقراء.

۲ـ طوبیقا (جدل) که نوعی از قیاس است که اکنون محل بررسی آن صناعات خمس است.

ـ بارامنیاس (عبارات) یعنی مبحث قضایا.

٤ـ قاطیقوریاس (مقولات).

در اینجا مناسب است از لحاظ اهمیت موضوع و نقشی‌که‌فن‌منطق در طرزاندیشه متفکران اسلامی داشته است بطور اختصار

تحولات نسبی آنها را از لحاظ تاریخی بیان نمائیم.

بیان شد که منطق: فن فکر کردن و اندیشیدن است و فنی است که فکر انسان را بر اصول و قواعد معینی منظم میدارد و بدین جهت گفته‌اند: منطق علمی است دستوری که دستور فکر کردن و استدلال کردن درست‌را یاد میدهد. و یا علم‌بقواعد و قوانینی است که رعایت آن فکر انسان را از خطا و لغزش مصون میدارد.

آنچه در کلمات قدماء، فلاسفه اسلام و منطقیان از تعریف فن منطق معمول شده است این است که «منطق آلتی است‌قانونی که رعایت کردن آن موجب‌حفظ و صیانت ذهن انسان است از خطا در فکر.» و بدین ترتیب ملاحظه میشود که منطق را آلت قانونی دانسته‌اند. و چون اساس فکر و اندیشه بشری‌از تصورات وسپس‌تصدیقات شروع میشود که منشأ و مبداء آن هم حواس ظاهری انسان است بدین جهت موضوع مهم و اساسی که مورد بحث فن منطق است تصورات و تصدیقات است، آنهم نه مطلق تصورات و تصدیقات زیرا چنانکه در محل خود محقق شده است هریك از تصورات و تصدیقات انسانی بر دو قسم‌اند:

تصورات و تصدیقات بدیهی اولی که نیاز چندانی‌بفکر و تأمل و تعمق‌و بالاخره استدلال و ترتیب قیاس ندارد و همانها اساس معارف و شناسائی بشراند. و دیگر تصورات و تصدیقات اکتسابی و نظری که از راه تفکر و اندیشه و ترتیب قیاس و تنظیم استدلال حاصل میشود و اساس کار منطق و هدف از آن همین است.

پس آنچه موضوع و مورد بحث منطق و منطقی است تصورات و تصدیقات بدیهی است اولا بدان جهت که اساس تفکر و بنای استدلال بر آنها استوار است.

و از اینجا معلوم میشود که هدف و غرض اساسی از منطق کشف مجهولات و بدست آوردن امور نامعلوم است از راه ترتیب و تنظیم مقدمات معلومه که هرگاه تمام شرائط و لواحق مقدمات و قیاسات رعایت شده نتایجی قطعی و مسلم وواقعی بدست می‌آید و از این رو گفته‌اند: فائده منطق مصونیت فکر است از خطا در استدلال.

این تصورات بدیهی را «معرف» و تصدیقات بدیهی را «حجت» نامیده‌اند «خواجه طوسی» در تعریف و فائده منطق گوید:

علم منطق شناختن معنیهائیست که از آن معانی رسیدن بانواع علوم مکتسب ممکن باشد و آنکه از هر معنی بکدام علم توان رسید. و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بروجه مودی مطلوب و بر وجهی که مودی نباشد بمطلوب....

و صناعت منطق آن بود که باشناختن معانی ودانستن کیفیت تصرف ملکه شدن این دو فضیلت نیز مقارن باشد. چنانکه بی‌رویت و فکری اصناف معانی شناسد و از انواع تصرفات متمکن بود تا بر اکتشاف انواع علوم قادر بود و از ظلالت و حیرت ایمن بود و بر مزال‌اقدام اهل ظلال واقف.

این قدر اشارت است به تصور ماهیت علم منطق و تنبیهی بر فائده بحسب‌امکان در این موضوع چه احاطه به کنه آن بعد از تمامی علم تواند بود.

سیر منطق قبل از ارسطو

چنانکه از تعریف و فائده این فن دانسته شد بطورقطع پیدایش فکر منطقی با تاریخ فکر بشری توام بوده است و انسان از روزی که خود را شناخته است و در جهان آفرینش اندیشیده است افکار و اندیشه‌های خود را با نوعی از استدلالات و تفکرات منطقی توام داشته است و بدین جهت همان طور که تاریخ مسلم و مبداء تاریخی برای تفکرات بشر در مورد راز آفرینش و جهان وجود در دست نیست بطور قطع و یقین مبداءپدید آمدن افکار و استدلالات منطقی هم بر انسان نامعلوم است زیرا منطق چیزی جز دستور فکر کردن نیست و مادام که انسان اندیشمندی وجود داشته است بنحوی افکار و عقاید خود را براساس و پایهٔ استوار میداشته است.

سوفسطائیان

در گیرودار حکومتهای خشن‌سرزمین یونان و وضع طبقاتی موجود و مظالم بیش از حد قضات در آن سامان دسته‌ای متجدد و نوطلب بوجود آمدند که اساس افکار و عقاید آن سرزمین را نسبت به بتها و نیم خدایان سست و ضعیف‌کردند و بویژه این افکار و عقاید در میان جوانان و نورسیدگان که نسل آیندهٔ«اتن» را تشکیل میدادند رسوخ و نفوذ یافت این دسته که آنان را «سوفیست» یا «سوفسطائی» نامیدند مطالب و اغراض خود را با بیانی فصیح و عباراتی شیوا و با استفاده از اصول فن جدل و خطابه تبلیغ میکردند و در نتیجه افکار و عقاید آنان بر خورد و تضادهائی را در جامعهٔ منجمد و یکنواخت یونان بوجود آورد. فن کلام یا خطابه و بیان و مغالطه وجدل از فنون موردتوجه مردم آن سامان گردید و بدین ترتیب پایه و اساس کار منطق بدست این جمع گذارده شد. رؤسای سوفسطائیان مانند «گورگیاس» و «پروتا کوراس» در بارهٔ معرفت و عقل ووجود و احساس کتابها و رسائلی نوشته‌اند مضافاً بر تعلیمات شفاهی، مطالبی در مقام بحث و گفتگو بشاگردان خود القا میکردند.

مخصوصاً یکی از هنرهای مهم«گورگیاس» جدل بوده‌است وی دراقامه‌حجت‌ها و برهانهای جدلی ماهر بوده است و باصول فلسفهٔ پارمنید حمله میکند و عقاید ویرا راجع به وجود و لاوجود مردود میداند.

وی گوید: خطابه اعظم شئون انسان است و غرض از آن اغناع مستمع است بنابر اصول آنها قدرت بالاتر از حق است.

البته میدانیم که «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» هرسه حکیم‌عقاید و افکار و روش کار «سوفسطائیان» را مردود میدانسته‌اند و با این وصف از آثار و بیانات آنان در پایهٔ کار منطق استفاده کرده‌اند.

دیگر از معلمین و خطباء بزرگ این

دسته گورگیاس که اعراب آنرا «غراب الخطیب» نامیده‌اند که برای شاگردانش رساله‌ای در صنعت خطابت نگاشت وبعد از وی شاگردش «لوسیاس» ازمشهورترین خطبای آتن است.

شکاکان

شکاکان که دسته‌ای از مردم متفلسف یونان بودند در سالهای ۴۷۰ ـ ۴۹۰ ق م میزیسته‌اند با ایجاد شك و تردید در عقاید عامیانه و بویژه مسائل فلسفی و افکار و اصول معمولی نیز من غیر مستقیم خدمات ارزنده‌ای به منطق کرده‌اند گرچه ظاهرکار و بیانات آنان سراسر مخالف اصول و قواعد منطق و روش معمـول بوده است.

زیرا میدانیم که بسیاری از مسائل و حقایق در طی بحث و نقض ورد افکار و برخوردها و تضادهای میان افکار و عقاید بوجود می‌آید.

در محل خودگفته شده استکه بعضی گمان کرده‌اند که شکاکان همان سو ـ فسطائیان‌اند و نیز در محل خود محقق شده‌استکه روش شکاکان باسوفسطائیان کاملا متباین است و حتی از لحاظ زمانی هم‌مقارن نبوده‌اند میدانیم‌که سوفسطائیان بدون روش و طریق مسائل را مورد شك و افکار و تردید قرار میدادند اززعمای بزرك این مکتب «برون» است (۳۶۵ ـ ۳۷۵) که مؤسس مذهب لاادریه است که منکر علم و یقین بود گویند وی یکی از پیروان دمکریت است.

وی گوید: هر قضیه بطور متساوی دوطرف دارد یکی ایجاب و دیگری سلب و حکمت در توقف است نه حکم بایجاب و نه سلب.

اینگونه افکـار و آراء در مکـاتب فلسفی دیگر نیز پدید آمده است و از جمله مشابه این افکار درمکتب افلاطون دیده میشود و بالجمله با آنکه تاریخ‌قطعی این مکاتب بدرستی معلوم نیست درطی مباحث عقلی فکری چه قبل از میلاد چه بعد از آن افکار و عقایدی مبنی بر شك و تردید در واقعیات پدید آمده است که بعضی را بعدها شك دستوری گفته‌اند و بعضی را لاادری و بعضی را عنادی وجز آن. آنان برای توجیه شك خود دلائلی دارند از جملـه ۱ـ اختلاف اعضاء و حواس در انسان و حیوان و آنکه هریك را حاسه خاص است.

۲ـ اختلاف مـردم از لحـاظ بنیـه جسمانی که موجب اختلاف در ادراك و حواس آنها است.

۳ـ حواس وادراکات درمقابل شیئی واحد متعارض است.

۴ـ ادراك واحد باختلاف حالاتیکـه عارض بر آنان میشود متفاوت است

۵ـ اشیاء باختلاف مسافات و امکنه و اوضاع نسبت بادراك انسانها متفاوت است.

۶ـ هر شیئی را نسبتی است هم به نسبت باشیاء مدرکه و هم نسبت به‌شخص مدرك و دلائلی دیگر.

سقراط

میدانیم که قبل از «سقراط» حکماء و فلاسفهٔ بودند مانند «طالس» و«پتاکورس» «پارمنیـد»، «هـراکلیت» و «زنـون» و

«امپدوکلوس»، «اناکسیمنس»، «اکسینوفان» و جز آنها که هریك در مورد وجود و راز آفرینش آراء و عقایدی اظهارکردند و بطور قطع بر مبنی و اساسی فکر میکرده‌اند و در این گیرودار و برخورد عقاید و اوضاع خاص سیاسی و اجتماعی یونان دسته‌ای بنام سوفسطائی ظهور کردند که یکباره علم طغیان علیه وضع موجود برافراشتند وبهدم بنائی‌که‌فلاسفه و طبقات اجتماعی یونان ریخته بودند پرداختند. در این میان سقراط فیلسوف بزرگ یونان خودنمائی میکند ولی با افکار و عقاید عامه و قضات طغات از یکطرف و افکار و آراء مسموم کننده سوفسطائیان از طرف دیگر بمخالفت برمیخیزد و روش خاصی برای نیل به حقیقت پیش میگیرد که همان استفاده از روش خطابی و جدل است ولکن درجدل و خطابه بیشتر توجه به حقیقت میکند تا اقناع محض و دراین راه از روش‌برهان نیز استفاده میکند.

افلاطون ـ لکن افلاطون به روش خطابه حمله میکند و شاید منظور وی آن خطابه‌ای باشد که مورد استفادهٔ سوفسطائیان قرار گرفته است وی گوید: فن خطابه بایستی مبتنی بر علم نفس و جدل باشد.

چنانکه محاورات زمان پیری افلاطون مبتنی بر جدل دقیقست، وی در باره تقسیم‌بندی فنون و تقسیم معانی بانواع و اجناس و مسئلهٔ خطا و حکم نظریاتی دارد. و در مورد طرق بحثهای علمی مطالبی اظهار کرده است وی مانند استاد خود سقراط گوید:

طرق و سبك جدل تنها راه بحث است نه جدلی که مورد استفاده سوفسطائیان است بلکه منظور وی مناقشه و جدلی است که زاییده علم است و موصل به حقیقت، وی گوید:

مراد از جدل راهی است که عقل انسان را از محسوس به معقول وصل‌کند و از معنائی بمعنای دیگر رساند. وی اولین‌کسی است‌که به‌نحو درست ازمعرفت بحث کرده است و ملاك معرفت حقیقی را خود داند.

و گوید: احساس اولین مرحله معرفت است. رواقیان نیز برای منطق دوبخش قائل شدند یکی جدل و دیگری خطابه و بدین جهت آنرا علم جدل نامیدند.

ارسطو ـ چنانکه از منابع تاریخی بدست می‌آید پیش از ارسطو منطق یا منطقهای نامنظم و غیر مدونی وجود داشته است لکن این امر اتفاقی است که فن منطق با ابواب و فصول و مباحث و مقدمات معین برای اولین بار در یونان باستان بوسیله فیلسوف بزرگ «ارسطو» مدون شده است و ارسطو را بواسطهٔ احاطهٔ علمی که داشته است «معلم» نامیده‌اند.

شیخ‌الرئیس در آخر منطق شفا ازقول ارسطو نقل کند:

ضوابط و قواعد کلی منطق ازفلاسفه و حکمائیکه پیش از ما میزیسته‌اند بما رسیده و شرح مسائل و تفصیل قواعد و تعیین حدود و ابواب و تنظیم اشکال و ضروب منتج و عقیم اقسیه بدست ما

انجام شده است.

و بدین ترتیب ارسطو را باید مدون این فن و شارح فصول و ناظم ابواب آن دانست.

منطق ارسطو مشتمل بـر هشت باب است بدینقرار:

۱ـ قاطیقوریاس (مقولات) ۲ـ باری ارمنیاس (قضایا) ۳ـ آنالوطیقا اول (شکل قیاس)

۴ـ آنالوطیقادوم (برهان) ۵ـطوبیقا (جدل) ۶ـ سوفسطیقـا (مغالطـه) ۷ـ

البته در ایـن بامها و اصطلاحـات تحریفاتی شده است.

(رجوع شود به فهرست ابن ندیمـص ۴۵۴)

مجموعه‌اینمباحث یا کتابها را «ارگانون» نامیده‌اند و نیز گفته‌اند که ارسطومجموعه آنها را آنالوطیقا نامیده است.

از آثار ارسطو نیز چنان متسفاد میشود که وی منطق را در شش کتاب گرد آورده است نخست از مفاهیم کلی بحث نموده و از مقولات‌یاد نموده سپس‌بمرکبات‌پرداخت و از قضایا کاوش نمود آنگاه از ترکیب قضا و تشکیل قیاس و سپس از مواد برهان و جدل و مغالطه و خطابه و شعر یاد کرده است.

فوفوریوس صوری همانطورکه اشارت رفت مباحث مربوط باجناس و انواع را از کتاب جدل ارسطو آورده است و کتاب مدخل را نوشته است و بر رویهم نه‌کتاب یا مبحث منطقی بوجود آمد که کندی و فارابی و ابن‌هیثم و مسکویه از آنها نام برده‌اند و بعدها مباحث الفاظ را که‌خارج از اصول این فن بوده جزء ابواب وفصول منطق قرار دادند و بدین ترتیب منطـق ارسطوئی دارای ده کتاب یا مبحث شد.

مفسرین یونانی و سریانی و ایرانی‌منطق ارسطو

افکار علمـی ارسطو را پس از وی عده‌ای از حکماء مورد شرح و تفسیرقرار دادند و این کار نخست در یونان بوسیلهٔ بزرگان و حکماء آن سامان انجام شد و بتدریج در سایر مراکز و حوزه‌های علمی نیز توجهی بشرح‌و تفسیر کتابهای‌منطقی ارسطو کردند و لاجرم بزبان پارسی و پهلوی و سریانی و زبانهای موجود دیگر نقل شد.

دانشمندان ایرانی سریانی از مباحث ارسطو پیروی می‌کردند و بر آن چیزی ارزنده نیفزودند. دانشمندان ایرانی در زمانهای مختلف بویژه در زمان ساسانیان بهمین روش آشنائی‌داشتند و کتب منطقی ارسطو را مورد بحث و تفسیر قرار دادند.

افلاطونیان جدید و حوزهٔ اسکندرانی

در قرن دوم قبل از میلاد در چند شهر یونان دسته‌ای بوجود آمدند که خود را ترقی‌خواه میدانستند که بعدها بدنبال‌آنها در قرن بعد فیثاغوریان پدید آمدند و به دنبال این دسته در قرن اول و دوم‌میلادی بمکتب و آثار افلاطون توجه بسیار کردند و شرحها به آن نوشتند و هریك‌درباره افکار و عقاید افلاطون تعبیری کردند و شکل جدیدی به افکار افلاطون دادند که سردسته آن فیلون یهودی اسکندرانی است.

مکتب اسکنـدریه جـانشین مکتبهای فلسفی یونان‌شد و دانشمندانی از ملتهای

مختلف یهود «مصر»، یونان و روم درآنجا گرد آمدند و بالاخص ملت یهود توجه کامل به فلسفه یونانی نمود. تاریخ زندگانی فیلون را بین ٤٠ قم تا ٤٠ بعد از میلاد دانسته‌اند وی شرح مفصلی بر کتب و آراء فلسفی افلاطون و فیثاغوریان و رواقیان و هراکلیت. یکی دیگر از بزرگان این نحله افلوطینی است که بزرگترین تجدید کننده حیات فلسفی افلاطون محسوب میشود، وی ۲۰۵ میلادی در یکی از نواحی مصر بدنیا آمد. در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت و شاگردی «امونیوس ساکاس» کرد.

امونیوس ساکاس مؤسس حقیقی مکتب جدید نوافلاطونی است ابتداء مسیحی بود و سپس بدین شرك و دوپرستی گرائید.

بهرحال درحدود ۱۱ سال افلوطین شاگردی امونیوس را کرد سپس برای وقوف بافکار و عقاید فلسفی بفارس و هند رفت و کشورها و بلاد دیگر را نیز بدید مانند سوریه عراق و انطاکیه و سرانجام در آنجا تا بسال ۲۷۰ بماند و بدرس و بحث پرداخت. در کلمات و آراء افلوطین که در حقیقت شارح افلاطون است مسائل خاص منطقی دیده نمیشود بجز مباحثی که مربوط بجدل است جز آنکه شاگرد وی فوفوریوس صوری(۲۳۳-۳۰۵) شرحی بر مقولات ارسطو نوشته است و کتاب ایساغوجی یعنی مدخل بر منطق اروی نگاشته است.

بطورکلی در مورد حوزه اسکندریه ابن ندیم گوید:

کسانیکه قاطیقوریاس ارسطو را شرح کرده‌اند فرفریوس صوری و دیگر اصطفن اسکندرانی است.

توضیح آنکه اسکندر افرودیسی که در ایام ملوك الطوایفی بعد از اسکندر مشهور در اوائل قرن سوم میلادی میزیسته است خود یکی از مفسران معروف و شراح ارسطو است وی کتاب قارطیقویاس ارسطو را تفسیر دقیقی نموده است و بدین جهت او را ارسطوی دوم نامیده‌اند.

اصطفن اسکندرانی که یکی از حکمای اسکندرانی است نیز شرح دقیقی بر مقولات نوشته است.

ثاون سریانی ـ نو افلاطونی نیز در قرن پنجم میلادی شرحی به سریانی وشرحی دیگر بزبان عبری بر قاطیقوریاس ارسطو نوشته است.

دیگر یوحنای نحوی حکیم اسکندرانی است که دراواخر قرن پنجم میلادی میزیسته است و یکی از شراح بزرگ ارسطو محسوب میشده است. در قرن ششم میلادی نیز عده‌ای کتب منطقی ارسطو را مورد شرح و تفسیر قرار دادند از آنجمله سنبلیقوس را میتوان نام برد که شرح مهمی بر مقولات نوشته است. او همان کسی است که پس از بسته شدن مدارس آتن در سال ۵۲٦ قم همراه حکمائی دیگر بایران پناهنده شد ،وی در سال ۵۳۲ پس از آنکه اوضاع یونان بحال خود بازگشت مجدداً به یونان رفت.

مفسرین ایرانی ارسطو قبل از اسلام

درمورد آشنائی ایرانیان بحکمت و فلسفه و منطق یونان بحثهای مفصل و آراء و عقاید گوناگونی است مبداء آنرا گذشته از حکماء و فلاسفه که بایران

پناهنده شدند و علوم یونانی را در این سرزمین نشر داده‌اند باید مدرسه‌النصیبین دانست. این مدرسه در سال ۲۹۸ نصیب رومیان شد و مرکز آن یکی از شهرهای سرحدی و شاهراه میان بین‌النهرین بالا و دمشق بوده و سالیان دراز مرکز علم و دانش محسوب میشد.

پس از آن مدرسه انطاکیه است که رونق علمی داشت و دانشمندان بزرگی از آن فارغ‌التحصیل شدند و بعدها خواهیم دید که منشاء تحول عمیقی در جهان علم گردیدند البته این دو مدرسه براساس تعلیمات مذهبی قرار داشت و احیاناً جنبه های سیاهی هم بخود میگرفت.

اداره مدرسه‌النصیبین در سال ۳۶۲ م بدست ایرانیان‌افتاد و مدتها مرکزآموزش علوم مذهبی و پزشکی و فلسفی بود. سرانجام این مدرسه تعطیل شد و مدرسه ادسا جانشین آن گردید که پس از مدتی بصورت دارالعلم رسمی درآمد.

اواخر قرن چهارم درمدرسه ادسا آثار مهمی از یونانی به سریانی نقل شد و بعدها در این مدرسه بسیاری از مسیحیان ایران زمین بتحصیل علم اشتغال یافتند و عدهٔ زیادی از آنان بمقام اسقفی رسیدند.

و بدینطریق بسیاری از آراء و افکار فلسفی و منطقی یونان به زبانهای پارسی قدیم و سریانی نقل شد.

در سال ۴۸۹ با اشاره کورش اسقف ادسا، زنون امپراطور روم مدرسه را تعطیل کرد و در این هنگام که مدرسان نسطوری آن مدرسه بایران مهاجرت کردند بجز عده کمی که به نصیبین رفتند و آن مرکز را مجدداً رونق‌دادند، پادشاه ایران در این فواصل عبارت بودند از یزدگرد ۴۵۷م ۴۳۸ بلاش ۴۸۸–۴۸۴، قباد ۴۸۶ – ۵۳۱ که توجهی بعلوم و فنون فلسفی و منطقی کردند، چنانکه دراثر ترویج و تشویق همین شاهان علوم از مدرسه ادسا بمدرسه النصیبین ایرانی انتقال یافت. (در موقعیکه مدرسه النصیبین کاملاایرانی و تحت تسلط آنها قرار گرفت).

و این‌علوم در درجه‌اول شامل تالیفات منطقی ارسطو و ایساغوجی، فرفوریوس صوری بود که بزبان سریانی نقل یافت.

مضافاً بر آن عده از شاهان ایران‌نیز بجلب و جذب دانشمندان از اطراف و نواحی بلاد همت گماشتند چنانکه گفته‌اند خسرو (۵۳۱–۵۷۸) بر آن شد که علوم یونانی را بکشور خود ایران نقل دهد و در این راه قدمهای مؤثر و مفیدی برداشت و دانشمندان بزرگ سرزمین یونان را که از مظالم حکومت رم بستوه آمده بودند پناه داد و بر آن شد که دارالعلم بزرگی همطراز اسکندریه در ایران دایر کند.

مدرسهٔ جندی‌شاپور

و سرانجام مدرسهٔ جندی‌شاپور بروش مدرسه اسکندریه تأسیس شد و افکار و آراء منطقی‌ارسطو را جزءبرنامه‌این‌مدرسه قرار دادند.

(عده‌ای‌گویند که آشنائی ایرانیان با زبان یونانی از دوره هخامنشی و خلاصه در عهد تسلط یونانیان شروع شده‌است.)

ابن ندیم گوید: اردشیر بابك از خاندان ساسانیان مردمی را به هندوچین و روم گسیل داد تا از کتب علمی آن بلاد

نسخه‌برداری نمایند.

پسرش شاپور پس از وی نیز همین رویه را دنبال نمود و سرانجام از تمام کتب علمی موجود نسخه‌برداری کردند و سس بپارسی ترجمه نمودند و پس از او کسری انوشیروان همین کار را دنبال‌کرد.

و از قول «ابومعشر» درکتاب «اختلاف الزیجات» نقل کنند که پادشاهان ایران بی‌اندازه بنگهداری علوم و تمدن بر روی زمین علاقه‌مند بودند و برای محفوظ ماندن آن از گزند و آسیب زمانه گنجینه کتب را از سخت‌ترین چیزها تهیه کردند که تاب مقاومت هرگونه اتفاقی را داشته باشد.

در ایران قدیم از دارالعلم دیگری واقع در ایالت ارجان نام برده شده است که آن مرکزیت خاص برای تحقیقات علمی اعم از طبی و نجومی‌و منطقی‌بوده‌است‌که آنهم بروش مدرسه اسکندریه بوده است.

بجز مدارس نامبرده در جنوب ایران مانند بلخ و سغد و فرغانه مراکز علمی وجود داشته‌است‌این‌مراکز از زمان اسکندر سنن و تالید یونانی‌را فراگرفتند وباصول علمی یونانی آشنائی حاصل کردند و از این نواحی نیز علوم یونانی بعالم اسلام و خلافت بغداد انتقال یافت.

و بدین ترتیب ایرانیان از دو ناحیه مهم‌بفرهنگ و تمدن یونان و هند و سایر ملل متمدن آشنا شدند و با فرهنگ و تمدن‌درخشان‌خود درآمیختند و بزرگانی همچون ابن‌مقفع و بنی موسی و برامکه تربیت شدند که بعدها منشاء مهم‌تحولات علمی و فرهنگی در جهان اسلام و عرب گردیدند.

وضع علوم منطقی درایران از صدر اسلام تا قرن دوم و سوم هجری

بعد از ظهور اسلام و فتوحات‌اسلامی مدرسه النصیبین و جندی‌شاپور همچنان رونق داشت و در دست ایرانیان و دانشمندان ایران بود که پس از بنای بغداد و مرکز خلافت از دانشمندان موجود و مدرسان این‌مدارس در نقل علوم یونان و شرح و تفسیر کتب علمی استفاده شد.

ابن مقفع: ازجمله دانشمندان بزرگ ایرانی که در نقل و ترجمه و نشر علوم فلسفی یونان بویژه منطق خدمات ارزنده انجام داد عبدالله‌ابن مقفع ابن مبارك (روزبه پسر دادبه)است، کنیه‌این‌دانشمند قبل از آنکه بدین اسلام درآید «ابوعمرو» بود و سپس «بابومحمد» تبدیل شد. وی از نویسندگان و دانشمندان و منطقیان قرن دوم هجری است‌که دو زبان‌پهلوی و عربی را قطعاً نیك‌میدانسته است و حتی بعضی گویند بزبان یونانی نیز آشنا بوده است. بوسیله این دانشمند قسمتی‌از کتب‌فلسفی و منطقی ارسطو بزبان عربی نقل شد و حتی بعضی ویرا اولین ناقل علوم یونانی بزبان عربی میدانند.

ابن مقفع از مردم فیروزآباد فارس است وی آنچه توانست از کتب علمی ایران را از زبان پهلوی بزبان عربی نقل داد و گویند مقصود وی این بود که مسلمین غیرایرانی را بشوکت و عظمت علمی ایران آگاه کند و ایرانیان را هم بیاد جلال‌و شکوه‌نیاکان و مدنیت‌خود بیندازد. وی اولین کسی است که فن استدلال

را به مسلمین بیاموخت
مقارن همان زمان دانشمندان دیگر ایران نیز بکار نقل و ترجمه کتب منطقی ارسطو پرداختند.

گویند ابن مقفع ابتدا کتاب ایساغوجی فرفوریوس‌را درزمان خلیفه عباسی منصور بعربی‌برگردانید وسپس‌کتاب قاطیقوریاس و باری ارمینیاس و آنالوطیقا را ترجمه کرد.

بغداد و جندی شاپور

در سال ۱٤٦ شهر بغداد با اشارت امراء و بزرگان ایران بنا شد و متدرجاً مرکز معارف و علوم روز گردید و درئر نزدیکی آن با مدرسه جندی شاپور و مواجبهای گزافی که از طرف مرکز خلافت و باصوابدید وزرای ایرانی جهت‌ترویج و علوم و تشویق علماء معین شد بسیاری از مدرسان مدرسه جندی شاپورکه اغلب مسیحی نسطوری بودند در بغداد گرد آمدند و در این راه جعفر برمکی وزیر دانشمند ایرانی جهد وافی مبذول داشت و بدین طریق علوم یونانی از راه جندی شاپور و ادسا و نصیبین به بغداد و حوزه‌های علمی آن راه یافت.

شهر بغداد با اشارت خالدبن برمك بنا شد.

برمکیان خود مردمی دانشمند و اهل علم بودند زیرا همانطور که اشارت رفت در آن زمان و مدتها قبل علوم و فنون یونانی در شهر مرو رواج داشت و برمکیان که خود از اهل آن سامان بودند بدین فنون آشنائی کامل داشتند.

عصر هارون: بزرگترین عصراسلام در نقل علوم یونانی عصر هارون ومأمون است در سال ۱۷۰ هارون‌الرشید بخلافت بغداد رسید و مسئلهٔ نقل و ترجمه علوم یونانی جنبه جدی‌تری بخود گرفت و با شدت زیادتری دنبال شد و دانشمندان از دو نقطه ایران یعنی مرو و جندی‌شاپور بدانجا روی آوردند و بیت‌الحکمة معروف زیر نظر دانشمندان ایرانی تأسیس‌گردید

بیت‌الحکمة : از این تاریخ ببعد بیت‌الحکمة مرکز تجمع علما ودانشمندان گردید وتنها مرجع نقل وترجمه علوم‌طبی و ریاضی و نجومی و فلسفی و منطق شد.

بواسطه راه‌یافتن منطق وعلوم‌فلسفی در میان مسلمین ناچار جدالهای منطقی در علوم اسلامی از تفسیر و فقه وسایر فنون مذهبی دیگر راه یافت و بدین‌جهت مسلمین احساس‌کردندکه برای رد شبهات و ایراداتی که بواسطه جدال و برهانهای منطقی در دین راه یافته باید چاره‌ای اندیشید ابتداء خود به دنبال این علوم یعنی منطق و ریاضیات و سایر شعب رفتند وجهت حل مشکلات وایرادات بدان علوم آشنائی حاصل کردند و شاید این خود یکی از دلائل قوی باشد که مسلمین را وادار به نقل و ترجمه علوم و فنون ریاضی و منطقی کرد و این کار بعد از فوت هارون‌الرشید همچنان دنبال شد واز ثمرات این جدالها پدیدآمدن علمی دیگر است به نام «علم کلام که بعداً از آن بحث خواهد شد.

یکی از مترجمین منطق در این عصر «حنین‌بن اسحق» مسیحی معروف و اهل

حیره است. (۱۴۹ ـ ۳۴٤) وی در جوانی در مجلس درس ابن ماسویه در جندی ـ شاپور حاضر میشد و شاگردی وی رانمود و بعدها دستیار وی شد او از جمله‌کسانی است که زبان یونانی را بخوبی‌میدانست و کتاب قاطیقوریاس ارسطو را شرح کرد.

از جمله کسانیکه بنقل علوم منطق و ترویج علم کلام همت گماشتند خاندان نوبخت‌اند که خود خلفا و سلفا مردمی دانشمند و اهل فضل بودند چنانکه در قرن چهارم یکی از همان دودمان بنام شیخ ابو اسحاق ابراهیم نوبختی در علم کلام کتابی نوشت بنام کتاب «یاقوت» که ابن ابی‌الحدید و علامه حلی آنرا شرح کرده‌اند. شرح علامه بنام انوارالملکوت موسوم شده است.

خلاصه کلام بعد از بنای بغداد و انتقال مرکز خلافت به بنی عباس عده‌ای از ایرانیان دانشمند بسمت وزارت برگزیده شدند و بیت‌الحکمة را تأسیس کردند و از اطراف و اکناف جهان دانشمندان را گرد آوردند و علاوه بر بیت‌الحکمة در شهرهای نزدیك بدار ـ الخلافت حوزه‌ها و مراکز علمی دیگر بوجود آمد و برای اثبات مسائل دینی بازار منطق جدل و مناظره رونق یافت و مذاهب کلامی خاص بوجود آمد.

و باید دانست که فن منطق در دوران تفکر اسلامی آن بنامهای مختلف خوانده شده است از جمله متکلمان کتاب‌النظر «علم‌النظر» کتاب الجدل «کتاب المدارك» کتاب مدارك‌العقول، نامیده‌اند ومنطقیان آنرا رئیس‌العلوم «آلة العلوم» «میزان العلوم» علم میزان، نامیده‌اند.

و کتابهائیکه بعداً در این فن تألیف شده است به عناوینی از قبیل معیارالعلم و «قسطاس المستقیم» منطق‌المشرقیین و جز آن خوانده‌اند.

عدهٔ از دانشمندان بیت‌الحکمة این عصر:

حنین‌بن اسحق ۸۰۵ ـ ۸۷۳ م
ابو یحیی مروزی ۸۰٤ ـ ۹۱۰
ابن مقفع ۷۵۰ ـ ۸۱۵ م
الکندی ۷۰۹ ـ ۸۷۷ م
ابراهیم مروزی ۸۵۰ ـ ۹۲۰ م
ابن خیلان ۸٦۰ ـ ۹۲۰ م
ابو بشرمتی ۸۷۰ ـ ۸۳۰ م
یحیی‌بن بطریق ۷۷۰ ـ ۸۳۰ م
ثابت‌بن قره ۸۳٤ ـ ۹۱۰
سرخسی ۸۸٤ ـ ۸۹۹
اسحق بن حنین ۸٤۵ ـ ۹۱۰
عیسی‌بن یحیی ۸۵۰ ـ ۹۱۰

در عصر دوم ومدارس بغداد از ۹۰۰ تا ۱۰۰۰ م

ابن عبدالله خوارزمی ۹۳۰ ـ ۹۹۰ م
ابن ندیم ۹۳٦ ـ ۹۹۵ م
ابن عباد ۹۳٦ ـ ۹۹۵ م
ابن خمار ۹٤۳ ـ ۹۹۵ م
الفارابی ۸۷۳ ـ ۹۵۰ م
ابن خمار یا ابن سوار ۹٤۳ ـ ۱۰۳۰
اخوان الصفا ۹۷۰ ـ ۱۰۳۰
ابن بدر ۹٦۰ ـ ۱۰۲۰
محمدبن موسی ۸۱۵ ـ ۸۷۳

اخوان الصفا

میدانیم که مردم ایران با وجودتغییر

خلافت و مرکز حکمروائی خلافت اسلام بغداد و برگزیدن عدهٔ از افراد دانشمند ایرانی نژاد بوزارت و امارت باز هم از اوضاع ناهنجار بغداد و خفتهائی کـــه اعراب نسبت بایرانیان معمول میداشتند ناراضی بودند و بدین جهت جمعیتهای پراکندهٔ اطراف و نواحی ایران علیـــه حکومت بغداد تشکیل میشد این جمعیتها بطرق‌مختلف بمنظورواژگون کردن‌حکومت و تشکیل حکومتها مستقل ایرانی فعالیت میکردند بویژه که دستگاه خلافت از روح و حقیقت اسلام تا حدود زیادی دورشده بود و اعمال و رفتار عمال دولتی و حتی دربار خلافت اسلامی از ارتکـاب هیـچ منکری سرگردان نبودند.

بطوریکه از منابع تاریخی و ازخلال کلمات اخوان‌الصفا مستفاد میشود اینان که مردمی دانشمند بودند و خود مفاسد را بهتر از مردم عادی تشخیص میدادند بنای کار خود را بر مخالفت و واژگون کردن حکومت بغداد گذارده‌اند.

این جمع در قسمتهای مختلف معارف اسلامی رسائل و کتابها نوشتند و بطور قطع سهم غیر قابل انکاری و مهـم در بنیان گذاری تمدن اسلامی دارند درفن منطق نیز علاوه بر شرح و تفسیر اصول ارسطـو و افلاطـون و فیثاغـورسیان و افلاطونیان جدید آراء و عقاید آنان را با اصول مذهب و مسائل دینی توأم‌کردند بعضی گـوینـد مصنفین اخوان الصفـا عبارتند ازابوسلیمان محمدبن معشربستی معروف بمقدسی «ابوالحسن علی‌بن‌هارون زنجانی ابو احمد المهرجانی «ابوالحسن علی‌بن رامیناس الصوفی «زیادبن رفاعه»

اینان در مورد منطق آراء و عقایـد جالبی دارند بدین ترتیب که اولا فـن منطق را جزء ریاضیات بحساب‌آورده‌اند و ثانیاً منطق را از نظر کلی بدو بخش کرده‌اند یکی منطق لفظی و دیگر منطق فلسفی منظور آنها از منطق لفظی همان مباحث مربوط به معانی و بیان ومبحث الفاظ منطق است علم بلاغت و فصاحت ازنظر آنان منطق محسوب می‌شود، خطابه و جدل و سفسطه نیز منطق لفظی است.

اینان درطبقه‌بندی علوم روش جالبی دارند بدین طریق که گویند علوم حکمی بر چهار نوع‌اند

۱ـ ریاضیات
۲ـ منطقیات
۳ـ طبیعیات
٤ـ الهیات.

ریاضیات دارای شعبـی است مانند نجم‌و «موسیقی» «هیأت» «هندسه» منطق و اقسام آن.

طبیعیات فروعی دارد مانند السماء والعالم«الکون‌والفساد» «آثارعلوی معادن» «تهذیب النفس»

اینان حروف را نیز به سه نوع‌تقسیم کرده‌اندفکری «لفظی» خطی، و هریك‌را بطورتفصیل شرح داده‌اند وهمین تقسیم بعدها بصورت وجود عینی «ذهنی و لفظی درآمد.

در مبحث الفاظ بحث مفصلی ازاسم و مسمی و تسمیه شده است.

الفاظ مورد استعمال فلاسفـه شش دسته‌اند سه دسته از آنها که دلالت بـر

ذوات دارند و موصوفند و سه دسته دیگر دلالت بر معانی دارند و اوصافند.

صورتهای اشیاء هم در ذهن و نفس کلی‌اند و آنچه در ماده و هیولای خارجی است جزئی است.

علم عبارت از صورت معلوم است در نفس عالم و صنعت عبارت از اخراج همین صورت است که در نفس صانع است و جایگزین کردن آن در ماده و هیولی.

نفس علماء بالفعل علامه‌اند ونفس دانشجویان بالقوه علامه‌اند تعلیم عبارت از اخراج چیزی است که بالقوه است در جهان فعلیت و این همان بیان سقراط است که گوید:

من افکار را میزایانم اخوان‌الصفا با آنکه منطق را از شعب ریاضیات میدانند در بعضی از موارد جنبهٔ ذوقی خاصی بدان داده‌اند البته این نکته قابل ذکر است که بخش منطق لفظی را نمیتوان از مباحث ریاضیات دانست.

در وجه احتیاج مردم به منطق گویند: بعضی از نفوس در مقام شدت صفا- اند و برخی در وضع غیر مصفااند.

نفوس صافیه را نیازی بمنطق‌نیست.

هیولی و صورت را از جمله جواهر روحانی میدانند.

مهمترین مبحث منطقیات آنها بحث درطریق تحلیل وقیاس وحدودبرهانیست. و اغلب در تطبیق مسائل منطقی با مثال از مسائل ریاضی استفاده شده است.

مترجمین و شراح منطق در قرن چهارم و پنجم هجری.

در قرن چهارم هجری نیز عدهٔ از دانشمندان در رشته‌های مختلف علوم ترجمه‌هائی کردند که بدنبال مترجمین قبلی باید محسوب شوند بعضی از این عده از شاگردان مکتب استادان بزرگ صدر اول و مترجمان اولیه علوم یونانی میباشند عده قسمتی از کارهای دیگران را شرح و تفسیر کرده‌اند و بالجمله این جمع را نیز باید از بنیان‌گذاران بنای کاخ عظیم دانش اسلامی دانست از جمله:

۱- ابو زکریا یحیی‌بن عدی مترجم سوفسطیقای ارسطو از سریانی به‌عربی (متولد ٣٦٤).

۲- ابو بشرمتی استاد فارابی (متولد ۳۲۸) که گذشت مترجم کتاب شعر و ترجمهٔ آنالوطیقای ثانی ارسطو.

۳- ابو علی زرعه (متولد ۳۹۸) مترجم سوفسطیقای ارسطو از سریانی به عربی.

٤- ابوالخیربن خمار حسن‌بن‌سواربن‌بابا بهرام (۳۳۱ - ٤۰۸) از نصرانیان ایران است که نسخهٔ از منطقیات ارسطو را به ترجمه‌های مختلف برای خود ترتیب داده و توضیحاتی بر آن افزوده و علاوه تعدادی از کتب فلسفی یونانی را بعربی ترجمه کرده است.

٥- ابوالعباس احمدبن محمدالسرخی (متولد ٣٤٦) منجم وطبیب وبنابرروایتی در منطق دستی داشته است.

٦- ابو زید احمدبن سهل بلخی اساس کار وی کلام و تلفیق شریعت با منطق بوده است (متوفی ۳۲۲).

۷– ایرانشهری استاد رازی (متوفی ۲۵۱) شرح حال و آثار وی بدرستی معلوم نیست.

حکما و منطقیان بزرگ ایران در قرن چهارم و پنجم

۱– فارابی: وی یعنی ابونصر محمد بن محمد الفارابی بعد از زکریای رازی از بزرگترین فلاسفه اسلام و ایرانست در فلسفه پیرو ارسطو است و در میان پیروان ارسطو کار این حکیم خصوصیتی دگر دارد «زیرا او با آنکه کتابهای ارسطو را شرح کرده است و از روش‌او منحرف نگردیده است در فصول منطق کلیاتی آورده است و در کتاب (المختصر الصغیر فی‌المنطق علی‌الطریقةالمتکلمین) از روش متکلمان جانبداری کرده است و میان منطق ارسطو و نظر آنان آشتی داده است از شاهکارهای وی در این زمینه کتاب «اوسط‌الکبیر» است که در آن با ساده‌ترین راهی مسائل منطقی را شرح کرده است.

و بالجمله وی در توضیح و تفسیر مسائل منطقی ابتکاری دارد.

در رسائل متفرقه خود مسائلی از فن منطق را مطرح میکند که میتوان آنرا مدخل منطق دانست وی اجزاء محموله را در این کتاب هفت تا نامیده است که «جنس، فصل، حد، رسم، ماهیت، عرض خاصه و عرض عامه» باشد و این هفت امر را اساس محمولات در قضایا میداند.

در مورد قضیه حملیه بحمل اولی «انسان موجود است» گوید:

اینگونه قضایا در حقیقت بلامحمولند زیرا «موجود» از محمولات خاص نیست همچنانکه شیئیت.

وی در مورد امور متضاده مانند «بیاض و سواد» بحثی مستوفی دارد مبنی بر آنکه آیا امور متضاده هریك عدم دیگریست یا نه

وی گوید: افلاطون هندسه را مقدمه فلسفه داند و بقراط (طب) و برخی‌دیگر «منطق» را مقدمه فلسفه میدانند وعده‌ای دیگر (اخلاق) را بدانجهت که ابتدا باید اخلاق اصلاح شود سپس نفس ناطقه در مورد برهان گوید: براهین معمول در علوم بر دو نوع است.

یکی برهان هندسی و دیگری برهان منطقی و برهان هندسی مقدم بر برهان منطقی است. ولکن هر دو نوع برهان مربی اندیشه‌اند.

در مورد تسمیه شرحی مستوفی دارد.

در مسائل عیون‌المسائل نیز قسمت مهمی از مباحث الفاظ را مطرح کرده است و مبحث تصورات و تصدیقات را با دقت خاص مورد بحث و بررسی قرار داده و مابین تصورات تامه و تصورات ناقصه امتیازی گذارده است.

در رساله جمع بین آراء افلاطون و ارسطو آمده است: که ارسطو منطق را مدون کرد و فارابی آنرا خلاصه کرد و شیخ‌الرئیس شرح و بسط داد.

دیگر از رسائل فارابی رساله‌ایست که تنها دربیان و تفسیر الفاظ مستعمل در کتب منطقی است.

در این کتاب اصناف دلالت «اصناف

حروف» الفاظ مرکبه اصناف معانی کلیه معانی کلی مفرده «اصناف معانی کلیهٔ مرکبه» قسمت و ترکیب «انحـاء تعلیم» آنچه طالب منطق باید بداند «صناعات منطقی را مطرح کرده است».

اهمیت فارابی در شروحی است که بر ارسطو نوشته است و بدین جهت او را معلم ثانی گفته‌اند.

وی تقریباً تمام کتب منطقی ارسطو را شرح کرده است باضافه منطق فو - فوریوس صوری وی ردی بر رازی نوشته است و او را از عقاید فلسفی بـدور دانسته است.

۲ـ ابوزکریا یحی‌بن عدی المنطقی: از مسیحیان یعقوبی است از شاگر- دان فارابی است (متوفی ۳٦٤) وی‌کتاب و رسائلی در فلسفه و منطق نوشت.

۳ـ ابوسلیمان منطقی: محمدبن‌طاهر بن بهرام منطقی سجستانی (متوفی۳۹۱). فیلسوف و منطقی بزرگـ است.

٤ـ ابوحیان توحیدی: علی‌بن محمد العباس (متوفی ٤۰۰) است بسال ۳۱۲ متولد شد پدرش از مردم نیشابور است. وی در علوم عصر خود تبحر کامل داشت منطق و نحو را بهم‌آمیخت اقوال مختلف نحویان و منطقیان و ادبا را در آثارخود گرد آورد.

۵ـ ابوالفرج عبدالله بـن الطبیب الجائلین (متوفی ٤۳۵).

وی در همهٔ علوم کمال داشت ومقولات ارسطو را تفسیر کرد و کتابهای دیگر نوشته است که در دست نیست.

٦ـ ابن‌هندو ابوالفرج علی‌بن‌الحسین رسالهٔ در مدخل بر فلسفه نوشته است و رسائلی چند در علم نفس و جز آن.

۲ـ شیخ‌الرئیس ابـن سینا: حسین ابن عبدالله (متولد۳۷۰) فیلسوف وطبیب مشهور ایران و اسلام است.

وی علاوه بر طب بطور قطع در علوم فلسفی یکی از نوابع بشریت است.

در علوم عقلی پیرو مشا است معذلك ذوق عرفانی خاصی دارد که در کتـاب اشارات و بعضی دیگر از رسائل دیگرش نمودار است. در فلسفه و منطق کتابها و رسائل متعددی نوشته است. از جمله کتب منطق وی:

۱ـ منطق اشارات و تنبیهات
۲ـ منطق التعلیقات یا ابحاث
۳ـ الحکمة المشرقیه که منطق آن در دست است
٤ـ منطقیات کتاب شفا که بزرگترین کتب منطقی است.
۵ـ منطق عیون‌الحکمة
٦ـ المباحثات که برخـی از مسائل منطقی را هم دارد.
۷ـ منطق کتاب النجاه.

در باب منطق مانند مباحث فلسفه شیخ طوری نموده است که خود مستقل برأی است و مباحث را بطور مستوفی از تمام جهات مورد بحث و شرح قرار میدهد.

وی در منطقیات ابتدا علوم را طبقه بندی میکند و مقالت اول از کتاب را در این خصوص قرار داده است.

وی ابتدا منطق را در نه فن تقسیم بندی کرده است و بر حسب حصر عقلی علوم را طبقه‌بندی نموده است و بدیـن

ترتیب گوید:

علوم کلا عبارتند از:

۱ـ علوم طبیعی

۲ـ ریاضی

۳ـ علوم الهی یا فلسفه نظری

٤ـ علوم سیاست یا تدبیر منزل

۵ـ علم اخلاق

درمنطق المشرقیین ابتدا علوم‌را بدو قسمت اصلی و فرعی تقسیم کرده است و علوم فرعیه را عبارت از «طب»، «فلاحت» «نجوم» و صنعتهای دیگر میداند. و علوم اصلی را نیز دو قسمت میکند یکی امور مربوط بعالم که فلسفه است و در این‌باب منطق را آلت آن میداند.

و قسمت دیگر علوم اصلی را به علوم عملی و نظری تقسم کرده است وهریك را نیز باقسامی تقسیم کرده است.

در رساله دیگری‌که درحدود و تعاریف است اصطلاحات مختلف را توضیح داده است و شاید این‌کار را بتقلید از ابونصر فارابی انجام داده است در این رساله اصطلاحات فلسفه را ذکر و بطور اختصار تعریف کرده است.

از شیخ رسالهٔ دیگری در تقسیم علوم بچاپ رسیده است که در این رساله علوم عقلی را ابتدا دو قسمت کرده است نظری و عملی و اقسام هریك را برشمرده است.

اول اقسام حکمت اصلی طبیعی را شمرده است و بعد اقسام حکمت فرعی طبیعی را ذکر کرده است و بالاخره حکمت ریاضی را هم باصلی و فرعی تقسیم کرده است و اقسام اصلی و فرعی آنرا برشمرده است وهمینطور حکمت‌الهی را باصلی و فرعی تقسیم کرده است و سرانجام ابواب و اقسام نه‌گانه منطق را ذکر کرده است.

از این‌گونه تقسیم‌ها در علوم چنانکه بعداً خواهیم دید قطب‌الدین شیرازی در کتاب درةالتاج بطوری کامل پیروی کرده است.

شیخ در منطقیات حکمت علائی چیزی زیادتر از منطق اشارات ندارد بلکه‌خلاصهٔ از همان است لکن در صناعات خمس منطقیات شفا مباحث جالبی دارد بویژه در بابهای«خطابه، مغالطه، شعر»که درتوضیح مطالب و شرح مسائل دقت خاصی کرده است.

در مقدمه حی‌بن یقطان از منطق بعلم فراست تعبیر کرده است وی در کتاب عروضیه از روش ارسطو پیروی کرده است و باختصار همه اجزاء منطق را در آن‌آورده است ودرکتاب شفا بطور مبسوط از آن بحث کرده است.

۳ـ ابوعبید عبدالواحدبن محمد الجوـ زجانی شاگرد شیخ‌الرئیس است که تا آخر عمر با شیخ بود وبعضی از کتب شیخ را مانند ریاضیات نجات، ریاضی و موسیقی دانشنامه کامل کرد.

٤ـ بهمنیار: ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان از زردشتیان آذربایجان است و کتاب‌المباحثات شیخ اغلب پاسخ سئوالات وی است او از شاگردان دانشمند شیخ است در سال ٤۵۸ وفات یافت از آثار اوست کتاب التحصیل در منطق و فلسفه و کتابهای دیگری در فلسفه دارد که همه از کتب مهم و معتبر بوده است و سالها در مدارس علمی مورد تدریس و استفاده

بود.

فرقه اسمعیلیه

قرن‌پنجم وششم، دوره قدرت اسمعیلیه است که با سایر فرق اسلامی در مبارزه و مجادله بودند و عده‌ای از دانشمندان بدین مذهب گرویدند و بنای جدال را با دانشمندان دیگر در مورد جانشینی حضرت صادق (ع) گذاردند و مسائل مختلف مذهبی را مورد نقد و بحث قراردادند و چون در تفسیر و تأویل آیات متوسل بباطن میشدند، بنائی دیگر جهت‌تفسیر آیات و تأویل اخبار اسلامی می‌گذاردند و منطق و کلام جدیدی بوجود آوردند، از جمله دعات اسمعیلیه «ناصر خسرو قبادیان»معروف‌به «حجت خراسان» وحکیم‌و متکلم است. دیگر «احمدبن عبدالملك عطاش و پسر ویست که به نشر عقاید اسمعیلیه پرداخته‌اند.

دیگر «حسن صباح» است که خود یکی از دانشمندان بزرگ و داعی الدعات این فرقه و مؤسس فرقهٔ صباحیه است. دیگر «مسعود زورآبادی» از فحول علمای‌خراسان است.

در این دوره‌ها یعنی قرن پنجم تاهفتم در اثر قدرت یافتن علماء دین وضع علوم عقلی و منطقی درهم شد و عده‌ای علم مخالفت با این‌گونه مباحث برافراشتند و این امر شاید نتیجهٔ همان زیادروی فرقهٔ اسمعیلیه و ملاحدهٔ دیگر در مورد توجه به باطن و کلام و فلسفه بوده است، بدین معنی که در مقابل فرقهٔ اسمعیلیه که اهل باطن بودند و متوسل بتأویل و تفسیر میشدند، علماء و فقهاء دیگر بظواهر آیات و اخبار توسل جسته و مردم را از تأویل و تفسیر منع میکردند و این راهی بودکاملا مخالف با راه علوم‌عقلی ومنطقی و بدین جهت گمان میکردند که هرکس به علوم عقلی و فلسفی آشنائی داشته باشد، مسائل دینی را از راه ظاهر منحرف کرده و متوسل به باطن میشود و یا علت و فلسفه وجودی احکام عبادی و تجاری را جویا میشود در هر حال این دوران دوران انحطاط علوم عقلی و منطقی است.

مدارسی مانند مدرسهٔ «سیدتاج‌الدین» در شهر ری، مدرسهٔ «شمس‌الاسلام» و مدرسهٔ «اثیرالملك» و «سید عزالدین مرتضی» در قم و نظامیهٔ بغداد و نیشابور نظامیهٔ بصره، نظامیهٔ اصفهان و نظامیهٔ مرو و مدارس دیگری در شهر نیشابور و گرگان و اصفهان و همدان و خراسان و غیره تنها بعلوم عقلی و احادیث توجه میشد و کسانیکه بدنبال علوم عقلی میرفتند متهم بکفر وزندقه میشدند چنانکه «شیخ‌الرئیس ابرعلی سینا» و شاگردانش را نیز بالحاد متهم کردند و حتی متکلمان را هم بکفر و الحاد نسبت میدادند.

در هر حال از حکماء این عصر باید نام چند تن را ذکر کرد که در علوم منطقی نیز تحقیقات و شروح و حواشی دارند از جمله:

۱ـسهروردی: شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (٦۳۲ م) کتابهائی تألیف‌کرده است از جمله رشف‌النصایح الایمانیه و کشف‌الفضایح الایوانیه و این غیر از شهاب‌الدین معروف است. وی چنانکه از عنوان کتابش معلوم است با آنکه خود

در فلسفه و علوم یونانی وارد بوده حکما را ملحد میدانست.

۲ــحجت‌الاسلام محمد غزالی طوسی (۵۰۵) صاحب کتابهای تهافت‌الفلاسفه، معیارالعلوم، قسطاس‌المستقیم و جزآنها. غزالی یکی از کسانی است که در ادوار زندگی خود حالات مختلفی در علوم پیدا کرده است، لکن در مسائل علمی ومنطقی موشکافی خاصی دارد. وی نه‌تنها شارح ابواب و فصــول منطق است بلکــه در بسیاری از مسائل ابتکاراتی دارد. در طرز بیان قضایا و اشکال و تطبیق آنها با مسائل علمی روز، یعنی فقه و اصول منفرد بوده است و بدین جهت میتوان او را پیشرو منطق علمی دانست، زیرا وی منطق را از حالت رکود و جمود بیرون آورد خود گوید:

«چون علوم معمول و متداول ایــن عصر علوم مذهبی است و مردم توجــه زیادی بمسائل فقهی دارند بدین جهت در مقام تطبیق امثله منطقی از این‌گونه مسائل استفاده میکنیم تا بهرهٔ آن عام باشد».

در باب تعلیم گوید: «انتقال دانش بدیگران از صورتهای حاصله در ذهن باید مدد گرفت».

در باب حدود کار مهمی‌که بعهده آن است و همچنین در باب مقدمات قیاس و سبك استدلال بیان جالبی دارد.

وی‌گوید: «قیاس‌وحدس وتخمین ومفید یقین نیست».

فقها به‌تمثیل قیاس گویند ومتکلمان ردالغایب الی الشاهد نامند».

دیگر از کتب مهم وی المنقذ من ــ الظلال و مقاصد الفلاسفه است و خلاصه آنکه غزالی در مستصفی ومحك وقسطاس قیاس برهانی را به سه نمط بخش کرده است:

یکی نمط تعادل (اقترائی) دیگرنمط تلازم که بقول او خدا آنرا بکار برده است. سوم نمط تعاند کــه بر زبــان محمد (ص)گذاشته است وهمهٔ این‌براهین در قرآن مجید یافت میشود.

وی اقسام غیر برهان قیاسی راموازین شیطان خوانده است.

۳ــامام فخرالدین محمدبن عمرالرازی (۶۰۶) یکی از دانشمندان بزرگ ایران و اسلام است که در علوم عقلی و نقلی تبحر کامل داشت. او در کتابهای محصل و ملحض و منطق‌کبیر و جز آنها بررسی‌ــ هائی از مسائل منطقی و عقلی کرده است با ابن سینا و روش او در مسائل عقلــی همواره مخالفت میکند و بر او میتازد.

از اختصاصات او قدرت القاء شك و تردید است. در تمام مسائل عقلی و نقلی و در جدل و مغالطه استاد اول است. در بیشتر اصول مسلم فلسفی شك میکند و این معنی از کتب و رسائل وی پیدا است. وی را امام المشککین هم گویند. برخی دیگر از کتب فلسفی وی عبارت است از: البیان و البرهان فی‌الرد قلی اهل الزیغ والطغیان، تهذیب الدلائل و عیون‌المسائل، نهایة العقول، ملحض بعضی از شکوك امام درمسائلی از قبیل قضایا و قیاس ومبادی برهان ملاحظه میشود.

مهمترین کتاب وی مباحث‌المشرقیــه

است که رؤس مسائل فلسفی و منطقی را کلا در این کتاب مطرح میکند و چنانکه عادت اوست مورد شرح و نقص قرار میدهد.

٤ـ ابوالعباس فضل‌بن محمدلوکری مروزی از شاگردان بهمنیار است وی در اقسام علوم عقلی و از جمله علوم منطقی کتابها نوشته است و کتاب شفا را تلخیص کرده است.
کتاب منطق وی در نه فن و سی‌وهشت مقالت است که آنهم منتخبی است از منطقیات شفا.

٥ـ دیگر قاضی‌زین‌الدین عمربن سهلان ساوی است که معاصر سنجراست. از آثار اوست کتاب بصایرالنصریه در منطق و کتاب التبصره.

٦ـ تاج‌الدین محمد بن عبدالریم شارستانی (۱۰٤۸م) وی فیلسوف و منطقی است، بهترین‌مقولات‌نخبهٔ‌شفا را برگزیده و خطا های شیخ را نمودار کرد. افکار و نظریات او در فلسفه و منطق حائز اهمیت است.

۷ـ شهاب‌الدین سهروردی :شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی‌بن حبش بن امیرك سهروردی یکی‌ازفلاسفهٔ بزرگ ایرانست بسال ٥٤۹ در سهروردولادت یافت وبسال ٥۸۷ در حلب کشته شد. ویرا شیخ اشراق یا شیخ مقتول یا شهید هم نامیده‌اند، و بطور قطع یکی از نوابغ فکری ایران محسوب میشود. ویرا میتوان بانی فلسفه اشراق در دوران اسلامی دانست. حکمت اشراق وی همانطور که خود گوید مبتنی بر اصول فلسفی ایرانیان قدیم است و در حقیقت خود را زنده کنندهٔ فلسفهٔآباء و اجدادی میداند.

گویند بعضی از آراء و عقاید او از افلاطون یا افلاطونیان جدید است و از ارسطو هم متأثر شده است. در آغاز کتاب مطارحات و تلویحات و مقاومات و حکمت اشراق اصول و مسائل منطق را ایراد کرده است.

در باب منطق تا حدودی روش مشائیان را نا دیده گرفته است و در اصطلاحات تغییراتی داده است در قضایا سعی کرده است که آنها را بیك قضیه برگرداند، چنانکه همین کار رابعدهاصدرای شیرازی و سبزواری کردند. در کتاب منطق حکمت اشراق ابتدا رئوس ثم انیه را برشمرده است وی ضوابطی در بحث علم و تعاریف آن ذکر کرده است بدین شرح:

۱ـ دلالت لفظ برمعنی۲ـ کیفیت‌حصول علم و وجود ذهنی ۳ـ تقسیم ماهیات به‌بساط و مرکبات. ٤ـفرق بین اعراض ذاتی و غیر ذاتی ٥ـ بحث در کلی وآنکه وجود خارجی دارد یا نه ٦ـ برای چه انسان نیازبمنطق دارد.ازجمله اصطلاحات ویژهٔ وی دلالت حیطه دلالت بالقصد و دلالت تطفل است.

عده‌ای از دانشمندان در اعصار بعد از ابن‌سیناو شاگردان وشاگردان شاگردانش:

۱ـ القفطی ۱۱۷۲ـ۱۲٤۸م
۲ـ الکاتبی ۱۱۸۰ـ۱۲٦۸م
۳ـ النخجوانی ۱۱۹۰ـ۱۲٥۰م
٤ـ الارموی ۱٦۸ـ۱۲۸۷م
٥ـ الابهری ۱۲۰۰ـ۱۲٦٥م
٦ـ نصیرالدین طوسی ۱۳۰۱ـ۱۲۷٤م

۷ـ قطب‌الـدین شیرازی ۱۲۳۶ ـ ۱۳۱۱م
۸ـ شمس‌الدین سمرقندی ۱۲۴۰ ـ ۱۳۰۴م
۹ـ رکن‌الدین استرآبـادی ۱۲۵۰ ـ ۱۳۱۸م
۱۰ـ الحلی ۱۱۲۵ـ۱۱۲۳م
۱۱ـ ابن‌تیمیه ۱۲۶۳ـ ۱۳۲۸م
۱۳ـ شهرستانی ۱۰۷۱ـ ۱۱۳۶م

چنانکه قبلا اشارت رفت دانشمندانـی که بعد از فـارابی و ابن‌سینا و احیانا غزالی در عـلوم عقلی و منطقی دستی داشتند با وجود تبحری که در این علوم داشتند و کتابهائی نوشته‌اند همه شارح همان مطالب بوده‌اند و از خود چیز جالبی نیفزوده‌اند و لکن بمرور ایام و ادامه‌پیدا کردن بازار بحث و جدل‌علوم دیگری پدید آمده‌است. این‌دانشمندان بعضاً در توضیح مسائل قبلی ها حواشی نوشته‌اند که خود در خور توجه است. لکن درهرحال باوجود مخالفتهائیکه با این عده میشد، اینان در کمال خلوص نیت و بردباری به بحث و فحص این علوم پرداخته و در نگهداری آن سعی بلیغ مبذول داشته‌اند.

از جمله دانشمندان این عصراند:

۱ـ ابهری اثیرالدین مفضل‌بن‌عمر ابهری (۶۶۰). که مردی فیلسوف بوده و کتاب «تنزیل الافکار فی‌تعدیل‌الاسرار» را در منطق و حکمت نوشت و گزیده‌ای از این دو علم را در آن ایراد کرده است واز پاره‌ای از اصول خرده گرفته است.

خواجه طوسی در رد آن «تعدیل‌المعیار فی نقد تنزیل الافکار» را نوشت و ازآراء فلسفی و منطقی او خرده گیری کرد.

۲ـ خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲م). یکی از بزرگان جهان علم و دانش بشری است. وی در فنون و علوم مختلف صاحب نظر بود در باب منطق علاوه بر شروحی که بـر منطق اشارات نـوشته است کتاب مهمی که در بعضی از قسمتهای خطایی و شعری مغالطی آن مبتکر بوده است بنام «اساس الاقباس» نوشت.

در این کتاب که یکی از امهات کتب منطقی است علاوه بر فصول خاصی که نمودار ابتکار فکری اوست جداول دقیقی کـه در نمودن اشکال و ضروب اقیسه منتجه و عقیمه و شرائط آن دقت شده است تنظیم کرده است. این کتاب بروش منطق شفا تـألیف شده است و نه بخش دارد:

مقالت اول ایساغوجی است و چهار فن است:

۱ـ مباحث الفاظ۲ـ کلی و جزوی۳ـ ذاتی و عرضی۴ـ کلیات خمس در باب کیفیت دلالت الفاظ بـرمعانی و نسبت الفاظ برمعانی مورد استفاده علماء معانی و بیان و علماء اصول قرار گرفته است. یکی از مباحث جالب این کتاب بحث در تمارض علم و جهل و ظن است.

در باب اقسیه بحث مفصلی دارد در ضمن نامی ازقیاس‌فراسی، ضمیر، علامت آورده است.

۳ـ نخجوانی: امام معظم نجم‌الدیـن احمدبن‌ابی‌بکر بن محمد نخجوانی(۶۵۱) وی صاحب‌کتاب لباب‌المنطق، زبدةالنقض ولباب‌الکشف است.

۴ـ دبیران کاتبی: نجم‌الدین علی‌بن عمربن علی کاتبی قزوینی (۶۱۵). یکی از فلاسفه و منطقیانست. بحرالفوائد فی شرح عین‌القواعد از تالیفات اوست. دیگر کتاب شمسیه است در منطق.

۵ـ ارموی: یکی ازمنطقیان: ابوالثنایا محمدابن ابی‌بکر آذربایجانی ارموی است (۵۹۴ـ ۶۸۲)که مطالع را نوشته است و قطب رازی آنرا شرح کرده است.

۶ـ علامه حلی: وی علاوه برآنکه مردی فقیه و عالم دینی‌بود در علوم کلام ومنطق دستی داشته است. از کتب منطقی‌اوست: مراصد التدقیق‌و مقاصدالتحقیق ،شرح بر شمسیه کاتبی، القواعدالجلیه، شرح منطق طوسی است.

۷ـ عضدالدین ایجی: (۷۵۶م) کتابی در آداب البحث دارد که شرحهائی برآن نوشته‌اند، مانند شرح میرسید شریف جرجانی و محمد حنفی تبریزی و ....

۸ـ قطب‌الدین شیرازی: (۷۱۰) یکی از بزرگان علماء و فلاسفه ایران است که علاوه بر حکمت و منطق و ریاضیات در تمام علوم شرعیه دست داشت.

کتاب معروف وی «درةالتاج» است که خلاصه‌ای از تمام معارف اسلامی است. در بخش منطقیات این کتاب ابتداء از فضیلت علم سخن گفته است و برای اثبات آن دلائلی نقلی و عقلی آورده است و باستناد آیات و اخبار اسلامی و سخنان انبیاء مرسلین وجوب تعلیم و تعلم را اثبات کرده است.

پس از آن مقوله‌ای در علم و کیفیت حصول آن بحث کرده است سپس بتقسیم‌بندی علوم پرداخته است. وی علوم را از نظر کلی و بتقسیم اولیه منقسم کرده است به:

۱ـ علوم حکمی۲ـ علوم غیر حکمی.

علوم غیر حکمی را نیز بدو قسمت کرده است: الف: علوم دینی- ب: علوم غیر دینی.

سپس اقسام علوم حکمی و دینی را برشمرده است.

وی مانند شیخ اجزاء حکمت را بدو قسمت عملی و نظری تقسیم کرده است. حکمت عملی را سه قسم داند.

تهذیب اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدینه.

حکمت نظری را شامل: علم الهی و فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات داند.

علم ریاضی را شامل: هندسه، حساب، هیأت، نجوم و موسیقی دانسته است.

فروغ دیگری نیز برای ریاضیات برشمرده است مانند: مناظر و مرایا، جبر و مقابله، جراثقال، علم مساحت، علم حیل، علم جمع و تفریق، علم اوزان، علم زیجات و تقاویم وعلم نقل میاه، علوم طبیعی را شامل سماع طبیعی، السماء والعالم، علم کون و فساد، علم آثار علوی علم معادن، علم نبات، علم حیوان و علم نفس‌داند و فروعی دیگر برای آن ذکر کرده است مانند: طب، علم احکام نجوم، علم فلاحت، علم فراست، علم‌تعبیر خواب، علم کیمیا، علم طلسمات و علم نیر نجات، وی علوم منطقی را از فروع علوم الهی میداند و تقسیم دیگری برای علوم کرده است:

۱ـ آنچه بنقل دانسته شود ۲ـ آنچه بنقل دانسته نشود۳ـ آنچه هم بنقل هم بعقل اثبات شود. آنچه بنقل اثبات شود فروع دین است، آنچه بعقل اثبات شود اصول دین است مانند: معرفت ذات و صفات علم. فروع دین را شامل علم کتاب یعنی تفسیر، قرائت، وقوف، لغات قرآن، اعراب، اسباب، نزول، معرفت ناسخ منسوخ، علم تأویل وقصص، علم استنباط معانی قرآن، علم ارشاد و نصیحت، علم معانی و بیان درایه، رجال، کنیه والقاب، قبائل وانساب، اعمار و بلدان، اوطان، رجال و صحابه، اصول وفقه میداند. وی نامی از علوم دیگر بوده است و آنرا شامل علوم ادبی میداند. فن مناظره را یکی از فنون مهم دانسته است.

در بارهٔ تاریخچه منطق وواضع و غرض از آن بحث کرده است و آراء و اقوال مختلف را ایراد کرده است. وی اصول کلی و علوم متعارفه و اصول موضوعه را با بیان جالب در باب منطقیان ایراد کرده است.

۹ـ افضل‌الدین ناماور الخونجی: (متوفی ٦٤٩) از نواحی آذربایجان است. از جمله آثار وی در منطق: کشف‌الاسرار عن‌غوامض‌الافکار است که حواشی و شرحهای‌مهمی برآن نوشته شده‌است، کتاب دیگر او الموجز است که سیف‌الدین عیسی بن‌داود منطقی شرحی برآن نوشته است.

۱۰ـ علامه قطب‌الدین محمد بن‌محمد بویهی رازی (٧٦٦).

از کارهای اوست: نحر «القواعد المنطقیه» یا شرح رساله شمسیه «لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار»، رساله‌ای در تحقیق کلیات، تحقیق دلالت، تحقیق تصور و تصدیق، تحقیق محصورات.

۱۱ـ سعدالدین تفتازانی (متولد۷۲۲) از شاگردان اوست که بعداً نامی از وی برده میشود.

۱۲ـ برهان‌الدین نسفی ابوالفضل از کارهای اوست در منطق:

کتاب الفصول‌در علم جدل که‌شمس‌الدین محمد سمرقندی آنرا شرح کرده است. این کتاب را مقدمة البرهانیه نیز نامیده‌اند، دیگر «القوادح الجدلیه».

۱۳ـ محمدبن‌عبدالله مراغی (٦٨١) دارای کتاب الخلاصه در جدل است.

تفتازانی: چنانکه اشارت رفت دانشمندان بزرك اسلامی فن منطق را در اثر ضرورتهای علمی‌و اجتماعی ومذهبی با سایر دانشهای دیگر و معارف اسلامی بیامیختند و از اصول واقیسه‌و باب‌کلیات و مباحث الفاظ در سایر علوم بهره ها گرفتند و مانند تفتازانی و عبدالقاهر جرجانی جهت تفسیر درست آیات و اخبار و تاویل و توجیه متشابهات و عبارات والفاظ مجمل فن معانی و بیان و بدیع را گسترش دادند و در این قسمت از علوم عقلی مدد گرفتند و منطقی دیگر با بسطی تمام بوجود آوردند که همان منطق لفظی باشد که اخوان‌الصفا از آن نام بردند. تفتازانی صاحب تهذیب‌المنطق که ملا عبدالله یزدی برآن شرحی نوشته است یکی ازکسانی است‌که اصول منطق را با عباراتی موجز بیان کرده است لکن اهمیت وی در فن معانی بیان است که یکی از

فنون اربعۀ ادبیه محسوب میشود چنانکه باب خطابه «شعر» جدل و مناظره را از مباحث منطق لفظی بدانیم.

در هر حال غرض اصلی این دانشمندان در دقت و توجه بدینگونه افکار و مباحث مهم فهم و درك معانی اخبار و روایات و آیات قرآنی و مأثورات بوده است و در حقیقت منطق اخبار و قرآن است لکن دامن این مباحث را چنان توسعه و گسترش دادند که این فنون سه‌گانه جنبۀ ادبی جهانی یافته است. در علوم معانی و بیان مباحث مختلفی که تشابه کامل با منطق فلسفی دارد مورد توجه واقع شده است مانند بحث در الفاظ از تباین تساوی ترادف تجانس لفظی و معنوی، قضایای خبریه انشائیه، التفاف از خطاب به غیبت از غیبت به خطاب از تکلم به غیبت از خطاب به تکلم و بالعکس، ایجاز، اطناب، تقدیم، تأخیر، فصل، وصل، شعر واقسام آن قیاسات عقلی، عرفی مجازات و انواع آن.

این مباحث و فنون برای درك و فهم ادب هر جامعه از ضروریات است.

در قسمت صرف و نحو نیز از اصول واقیسه منطقی و کلیات استفادۀ کامل شده و در ترتیب فصول و ابواب نحو این معنی بطور کامل نمودار است و در بسیاری از موارد از اقسیه و اشکال منطقی استفاده شده است. و این کار ابتدا بوسیله یوحنا «یحی» نحوی پایه ریزی شده و بواسطه کسائی و سیبویه و ابن‌هشام، سیدرضی، درالکتاب و مغنی و شرح کافیه بمرتبه کمال و رشد خود رسید و بدین ترتیب در کلیات مسائل دستوری قواعد جهانی بوجود آمد.

همانطور که اشارت رفت استفاده از منطق در تمام قسمتهای معارف اسلامی متدرجاً معمول شد و در دورۀ خلافت عباسی بالاخص جنب و جوش در معارف اسلامی پدید آمد و چون هدف اولیه از مباحث ادبی خدمت به فهم روایات وآیات و امثال حکم اسلامی و توجیه تشابهات و مؤلات و مجملات و ناسخ و منسوخ و جز آنها بود، مسائل عقلی بنحو کامل درعلوم ادبی وارد شد و همین طور اختلاف در اصول مذهب و القاء شبهات در اینگونه مسائل‌از طرف معاندین اسلام با اهل‌جدل و مناظره و ایرادات اصولی در معتقدات مذهبی ایجاب کرد که نوعی از منطق‌دینی بوجود آید که علم کلام باشدکه در حقیقت منطق مذهب است که پایه و اساس‌بسیاری از مسائل فرعی دین را مدلل میدارد.

این امر به اصول فقه اسلامی نیز سرایت کرد و برای اثبات مسائل فقهی فرعی علمی بوجودآمد بنام اصول فقه‌که‌در آن علم از تمام معارف اسلامی (از ادب، منطق، معانی بیان و حتی از اصول‌عرفی بهره گرفتند) بویژه در مبحث ادلۀ عقلیه اصولی مانند مباحث استصحاب، اشتغال، قطع، برائت، احتیاط، مقدمۀ واجب و تقسیم آن به مقدمۀ موصله و غیرموصله، شك، ظن، تعارض اصل وقاعده، تعارض نص و ظاهر تعادل و تراجیح، مجمل و مبین ایماء ایهام، اشارت تعریض اجتماع امر و نهی، صحیح و اعم، مشتق و غیره و بدین طریق منطق دیگری جهت فهم فقه اسلامی پدید آمد. در این راه

علامه «حلی»، «ابن حاجب»، «شیخ‌طوسی» و «انصاری» و جز آنها را میتوان نام برد که هریك در قسمتی از این فن خدماتی ارزنده انجام دادند. ارزش اصول فقه اسلامی نه‌تنها در حدود مباحث ومسائل فرعی اسلامی است بلکه بطور قطع ویقین ارزش جهانی دارد، زیرا این فن مبتنی بر قواعد و اصول کلی و همگانی است جهت استنباط احکام و قوانین جهان و انتظامات بشری و فلسفهٔ حقوق است.

فکر تنظیم و تبویب قوانین و اصول کلی بمنظور ردالفرع الی‌الاصل درمیان دانشمندان اسلامی از زمانهای بسیار قدیم بوجود آمده است و سعی کرده‌اند قواعدی که مبتنی بر اصول منطق و پایهٔ استدلالات حقوقی باشد و کلیت و عمومیت داشته باشد وضع کنند. ابتدا این عمل را بصورت قواعدی‌که کلی است درآورده‌اند و مسائل و قواعد خاص‌وضع کرده‌اند از جمله: اسباب مالکیت، اسباب سلب مالکیت، اسباب تقید ملك، اسباب تسلیط بر ملك غیر، مقاصد خمسه (دین، عقل، نسب، مال و نفس) اسباب معنوی، اسباب شرعی، اسباب عرفی، اسباب‌قولی، اسباب فعلی تداخل اسباب، اسباب وجود، اسباب وجوب، قاعدهٔ ید، قاعدهٔ تسلیط، قاعدهٔ ضمان، قاعدهٔ اتلاف، قاعدهٔلاضرر، قاعدهٔ یقین (لاتنقص‌الیقین بالشك)قاعدهٔ عسر وحرج، قاعدهٔحمل برصحت. توضیح و شرح هریك از مباحث با اصول منطقی و عقلی طرح‌ریزی شده است و نیاز به تحقیق فراوان دارد.

علوم عقلی و منطقی از دورهٔ صفویه تا عصر جدید

در قسمت علوم منطقی و عقلی‌دوران صفویه وقاجاریه نیزدانشمندانی درایران پیدا شدند و از بقایای دوره‌های گذشته استادان مسلمی در فنون عقلی بودندکه همچنان حوزه‌های علمی راگرم‌میداشتند. اگرچه خود مبتکر نبودند لکن بعضی دارای افکار و عقاید و نظرات خاص بودند که میتوان آنان را مستقل‌الفکر محسوب داشت. کسانی مانند «صدرالدین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ م)» بودند که‌در مورد حرکت جوهریه و بعض مسائل دیگر نظریات بدیعی اظهار کردند ومانند «میرداماد» که خود در جهان فلسفه و علوم عقلی از لحاظ سبك بیان ونگارش، استادی خاص داشتند و در بعضی مسائل مانند حدوث دهری و غیره نظریات‌بدیعی اظهار کرده‌اند.

«صدرالدین شیرازی»کتابها ومقالات متعددی در علوم فلسفی نوشته است. با آنکه او حکیم گوشه‌گیر است شاگردانی مانند«فیض‌کاشانی»، «عبدالرزاق‌لاهیجی» صاحب کتاب «گوهر مراد» و «شرح تجریدالعقاید» داشته است و تا سالیان دراز کتب ورسائل وی درمدارس تدریس میشد. و عده‌ای از دانشمندان بزرگ عصر او وبعد از وی دنبال مکتب فلسفی او را گرفتند و پیرو او شدند ازجمله: «مجلسی دوم»، «حیدربن محمدخوانساری»، «محمد صالح مازندرانی»، «میرزارفیعای نائینی»، «ملا شمسا شمس‌الدین محمد کیانی»، شاگرد «میرداماد»، عبدالرزاق لاهیجی»، «حسن لاهیجی قمی» فرزند او.

«نورالدین محمدبن شاه مرتضی‌بن محمد مؤمن‌بن شاه مرتضی» پسر برادرزاده فیض، «محمد باقر جابری نائینی»، «قطب الدین محمد اشکوری لاهیجی» و «سید نعمت‌الله جزایری».

مهمترین کتاب این فیلسوف کتاب «اسفار اربعه» است که از امهات کتب فلسفی است و رساله‌ای در منطق بدو نسبت دهند.

دیگر از فلاسفه بزرگ ایران که در علوم عقلی و منطق کتاب نوشته‌اند و تحقیقات ارزنده‌ای دارند در حکمت‌الهی و منطق «حاج ملاهادی سبزواری است (متولد ۱۲۲۱ - وفات ۱۲۸۹)» که‌مجلس درس و بحث وی کعبهٔ آمال دوستاران فلسفه و علوم عقلی بود و مردم ازبلاد دور به «سبزوار» آمده و از محضر او کسب فیض میکردند. وی مورد توجه پادشاه وقت «ناصرالدین شاه قاجار» قرارگرفته بود. این پادشاه دربزرگداشت او کوتاهی نکرد. از تألیفات اوست: «منظومه‌ای در فلسفه و منطق» ، «اسرار الحکم »و رسائل متعدد دیگر. کتاب منظومه را خود شرح کرده است و شامل دوبخش است؛ یکی بخش حکمت و دیگر بخش منطق. مجموعهٔ اصطلاحات‌منطقی رابطور خلاصه ایراد کرده است.

وی ابتدا از مبادی علوم و کلیاتی مانند «النقیضان لا یجتمعان ولایرتفعان» و «الدوروالتسلسل باطلان» و «الضدان لایجتمعان» ایرادکرده است وسپس‌اصول موضوعه و علوم متعارفه و تعاریف رابا دقت خاصی مورد بحث قرار داده است و از همان ابتدا اصول منطق را با فلسفه درآمیخته است. حتی در مسائل منطقی گاهی متوسل بذوق عرفانی شده است.

ازجمله حکماء عصر حاجی: «حاج‌شیخ عبدالنبی نوری» است؛ حکیم معروف ایران، دیگری «افتخار طالقانی (متوفی ۱۳٤٤)» و «ملا آقا مجتهدی دربندی». فرزند حاجی ملا محمد نیز یکی ازحکمای دورهٔ قاجاریه است که پس از فوت پدر حوزهٔ درس و بحث را گرم نگهمیداشت.

نکوهش از منطق

میدانیم که از زمان یونان باستان کسانی مانند «اریسطون» از منطق و افکار ارسطو انتقاد کردند و گفتند که منطق سد راه پیشرفتهای علمی انسان است. رواقیان در روزگار رومیان‌گفتند مباحث منطقی ارزش ندارد و موجب تباهی عمر است. در دوره‌های دیگر نیز اشخاصی از منطق و مباحث آن نکوهش کردند.

در دوران اسلامی نیز عارفان و صوفیان با منطق و قواعد آن دشمنی کردند. متکلمان با آنکه خود از منطق بهره‌ها گرفتند، مباحث کلامی را برای درك حقیقت و نیل بسعادت بشری کافی میدانند و توسل باصول ارسطوئی را گمراه کننده اعلام میدارند. البته فقها بطور کلی با علوم عقلی و فلسفی‌مخالفت کرده‌اند وکسانی راکه‌بدنبال علوم‌فلسفی میرفتند متهم بالحاد و زندقه میکردند و با آنکه علوم عقلی را مایهٔ تباهی عمر میدانستند، لکن در مباحث مربوط به اجتهاد و قضا، علم منطق را از لوازم و

مقدمات کار قاضی محسوب میدارنـد. خلاصهٔ کلام آنکه در طول تاریخ کسانی مانند «نوبختی» درکتاب «آراءوالدیانات» و «ابن جوزی در «تلبیس ابلیس» و «ابن ابی الحدید» در «شرح نهج‌البلاغه» و «ابن تیمیه در «منهاج‌السنة» و «ابو سعید سیرافی نحوی» و «ابوطالب مکی» و «قاضی ابوبکر باقلانی» و «قاضی عبد الجبار معتزلی»، «جبائی»، «ابوالمعالی جوینی»، «ابوالقاسم انصاری» از منطق یونانی انتقاد کرده‌اند. حتی «شیخ بهائی» بطور مطلق علوم فلسفی را مایهٔ فساد میداند. و از متأخران «ابن تیمیه حرانی» (٦٦١ ـ ۷۲۸) که رد بر منطق نوشته است.

کتابهائی که بر رد منطق نوشته شده است:

«نصیحة اهل الایمان فی‌الـرد علی ـ المنطق الیونان»، «جهدالقریحـه فـی تجرید النصیحه»، «نقض‌المنطق» و «جلال الدین سیوطی (۸٤۹ ـ ۹۱۱)»، «القول المشرق فی تحریم المنطق» دیگر «تاج‌ـ الدین سبکی» (۷۲۷ ـ۷۷۰) (فجرالفلسفه الیونانیه قبل السقراط ص ۲۵۹ ـ ۲۷۰ الخطابه لارسطا طالیس. دکتر ابراهیـم سلامه مصر ۱۹۵۳ ص ۲۵۰ ـ الخطابه: ابراهیم مذکور ص ۱۱ ـ تاریخ‌الفلسفة الیونانیة

یوسف کرم: مصر (۱۹۳ ص ۳۱۰، ۳۲۱ ـ تاریخ فلسفه ویل دورانت. تهران ۱۳۳۵ ص ١٤ ـ ٥۰ ـ اخبارالعلماء ص ۷۵ ـ عیون‌الانباء ج ۱ ص ٦۹

تاریخ علم سارتن ص ۵۳۱ ـ انتقال علوم یونانی به جهان عرب ترجمهٔ احمد آرام ص ۵۷٦ نوابغ الفکر العربی تألیف حناالخوری ص ۸ ـ فهرست ابن ندیم چاپ مصر: ۳۳٦

تاریخ الادب العربی ـ سید امیر علی مصر: ۱۹۳٦ ـ تاریخ‌الادب السریانی ـ دکتر مراد کامل مصر ۱۹٤۹. ص ٦۸ ـ تاریخ علوم عقلی دکتر صفا: تهـران ۱۳۳۱ ص ۲۵۰)

منطقةالبـروج ـ (اصطلاح هیـوی) مدار آفتاب را گویند و آنرا به دوازده جزء مساوی بخش کرده‌اند و ابتداء از نقطهٔ اعتدال بهاری منظور کرده‌اند هر یك از بخش‌های دوازده‌گانه را برجی‌نام نهاده‌اند و هر برجی سی درجه بود که مجموع سیصد و شصت درجه شود البته در ازای هریك از بروج سی درجه است و پهنای آن یعنی فاصله بین منطقه وهر یك از دو قطب شمالی و جنوبی ¼ دایره است یعنی نود جزو پهنای آنست بطرف جنوب و نود جزو بطرف شمال.

پس هر برجی در طول ۳۰ درجه و در عرض ۹۰ درجه است.

(از التفهیم ص ۷۵)

منطق لفظی ـ **(اصطلاح منطقی)** و در برابر منطق فکری است

(رجوع شود برساله دهم از اخوان ص ۳۱٦)

منطوق ـ (اصطلاح اصولی) منطوق یعنی مدلول منطوقی و آنچه از محل نطق فهمیده میشود، مقابل مفهوم و منطوق صریح معنای مطابقی یا تضمنی است و غیر صریح التزامی است و آن یا مدلول

بدلالت اقتضا است یا بدلالت تنبیه و ایماء و مدلول بدلالت اشاره دلالت جملهٔ «رایت اسداً یرمی» بر شجاع از باب منطوق صریح است و دلالت پاسخ امام در جواب اعرابی که گفت با اهل خود مواقعه‌کردم درروز ماه رمضان فرمودند: کفاره باید بدهی که میفهماند مواقعه در آن حال علت کفاره است دلالت ایماء و تنبیه است و دلالت، دو آیه «و حمله وفصاله ثلثون شهراً ـ والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» بر آنکه اقل حمل شش ماه است دلالت اشاره است.

(از قوانین ص ۱۱ ـ ۱۶۸ و رجوع به مفهوم شود)

و بالجمله

منطوق و مفهوم دو وصفی میباشند برای مدلول الفاظ عدهٔ گویند مفهوم و منطوق از صفات دلالاتند و در هر حال منطوق عبارت از مدلولی است که لفظ‌در محل نطق برآن دلالت کند ومفهوم‌عبارت ازچیزی است‌که لفظ درغیر محل نطق بر آن دلالت کند و بالاخره منطوق یعنی آنچه از مدلول مطابقی و صریح لفظ دانسته شود و مفهوم از مدلول مطابقی فهمیده نمیشود، منطوق یا صریح است یا غیر صریح منطوق صریح عبارت از معنای مطابقی یا تضمنی است. البته در آنکه معنی تضمنی جزء منطوق صریح باشدبحث است وگویند ممکن است‌مدلول تضمنی را از باب مدلول بدلالات عقلیه تبعیه بحساب آورد، منطوق غیر صریح مدلول التزامی است و آن هم بر سه‌قسم است.

۱ ـ مدلول علیه بدلالت اقتضا

۲ـ مدلول علیه بدلالت اشاره، مدلول علیه بدلالت اقتضا امری است که صدق کلام متوقف بر آن باشد مانند «رفع عن امتی تسع‌الخطا والنسیان» که مراد رفع مواخذه باشد والا این حدیث کاذب بود و مانند «واسئل القریة» که مراد اهل است والا کلام درست نمیبود.

رجوع شود بهریك از این کلمات و (دلالت تنبیه...)

فی‌المنطوق والمفهوم و هما وصفان للمدلول و یظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة فی‌الاصطلاح فالمنطوق هو مادل علیه اللفظ فی محل النطق والمفهوم هو مادل علیه اللفظ لا فی محل النطق...

المنطون اما صریح او غیر صریح فالاول هوالمعنی المطابقی وفی کون ـ التضمنی صریحاً اشکال بل هو من‌الدلالة العقلیة التبعیة کما مرت الاشارة الیه‌فی مقدمة الواجب... ومدلول التزامی هم بر سه قسم است:

۱ـ مدلول علیه بدلالت اقتضا

۲ـ مدلول علیه بدلالت تنبیه وایماء

۳ـ مدلول علیه بدلالت اشاره

(از قوانین ج ۱ ص ۱۶۲).

در اصول رشاد آمده است:

منطوق بر دو قسم است صریح وغیر صریح:

دلالت مطابقی وتضمنی‌کلام را دلالت منطوقی صریح و دلالت التزامی آن را منطوقی غیر صریح میگویند.

در دلالت منطوقی غیرصریح‌که دلالت

سیاقی نیز خوانده میشود دلالت بوسیله یکی از دلالات سه‌گانه حاصل میگردد.

۱ــ دلالت اقتضائی
۲ــ دلالت تنبیهی
۳ــ دلالت اشاره

الف : دلالت اقتضائی ــ هرگاه جزئی از اجزاء کلام در متن گفتار قائل ذکر نشده باشد لکن برحسب اقتضای مقام مسلم شود که آن جزء مراد متکلم و مقدر در ضمن کلام میباشد و بهمین مناسبت کلام نیز برآن دلالت‌کند این چنین دلالت را دلالت اقتضائیه گویند.

مثلا در آیهٔ واسئل القریه: که بمعنی واسئل اهل‌القریه است کلمهٔ اهل که‌جزئی از اجزاء کلام میباشد در متن آیه ذکر نشده ولی بحکم اقتضای مقام مسلم است که آن کلمه در نهاد مستتر و مراد قائل تعالی شأنه میباشد.

در دلالت اقتضائی صحت ودرستی کلام منوط بر استتار جزء غیر مذکور است بطوریکه اگر آن جزء در ضمن‌کلام مستتر نشود معنی کلام درست نیاید کما اینکه فی‌المثل اگر کلمهٔ اهل در خلال آیهٔ مزبوره مستتر نشود معنی آیه درست نمی‌آید.

ب : دلالت تنبیهی ــ هرگاه از طرز اقتران کلام بچیزی، علیت آن چیز مفهوم گردد، در این صورت دلالت کلام برعلت بودن آن چیز من‌باب دلالت تنبیهی خواهد بود.

مثلا اگر حاکم شرع بمجرد وقوف‌بر ارتداد شخصی بگوید: اقتلوه ــ اقتران این کلام با ارتداد تنبیهاً دلالت میکند بر اینکه ارتداد علت وجوب قتل است وگرنه امر حاکم درتلو آن صادر نمیگردید ــ و در واقع بمنزلهٔ آن است که گفته شود: چون شخص مزبور مرتد گردیده لذا قتلش واجب است.

پس دلالت جمله اقتلوه بر علیت ارتداد من‌باب دلالت تنبیهی است وهم چنین دلالت جملهٔ کفر بر علیت وقاع در حدیث معروف بحدیث اعرابی از باب دلالت تنبیهی میباشد زیرا مطابق آن حدیث بمجردیکه اعرابی سرگذشت خود را در خصوص مقاربت با زوجهٔ خود در نیمهٔ ماه رمضان بیان کرد پیغمبر (ص) بلافاصله فرمود : کفر (کفاره بده)

این کلام که در دنبالهٔ گفتار اعرابی اداء گردیده دلالت‌میکند براینکه وقاع با زوجه در نیمه‌روز ماه رمضان علت‌وجوب کفاره است.

ج ــ دلالت اشاره : هرگاه متکلم در مقام بیان مقصود خود کلامی را اداء نماید که آن کلام استلزاماً بر مطلب دیگری نیز دلالت کند چنین دلالت را دلالت اشارهٔ گویند مانند دلالت آیتین بر اقل مدت حمل

در دلالت اشارهٔ قصد و نیت متکلم شرط وقوع دلالت نیست بلکه ملاک‌دلالت نفس کلام است من حیث هو و با قطع نظر از قصد متکلم ــ بنا بر این مراد از معنای اشارهٔ آن چنان معنائی است که عرف عامه و عقول مستمعین از ظواهر و لوازم کلام من حیث هو کلام، استنباط نمایند اعم از اینکه آن معنی مقصود و مراد متکلم باشد یا خیر؟

(اصول رشاد ص ۱۳۱، ۱۳۲).

منقطع‌الوحدانی – (اصطلاح ذوقی) عبارت از حضرت جمع است که غیر را در آن عین و اثری نیست و آن محل انقطاع اغیار است.

(اصطلاحات خطی ص ۸۵٤).

منع – منع یعنی مزاحمت و در اصطلاح مناظره‌گاه اطلاق برردوسئوال به معنی اعم شود و مشهور اطلاق آن است بر طلب دلیل بر مقدمهٔ معینه و آن طلب را مناقضت گویند و منع در آنکه گویند این تعریف جامع و مانع است اینستکه مانع دخول اغیار و جامع تمام افراد است.

منع صرف – (اصطلاح ادبی) یعنی ممنوع بودن از صرف و مراد در اینجا این است که کلماتی تنوین و جر نه‌پذیرند. اهل زبان بحکم استقراء دریافته‌اند که هرگاه دو سبب ازاسباب خاصی که نه سبب‌اند در اسمی باشد یا یك سبب که جانشین دو سبب شود، آن اسم غیر منصرف میشود و اسباب منع صرف عبارتند از عدل، وصف، تأنیث بتا، معرفت یا علمیت، جمع، ترکیب، وزن الفعل، الف و نون زائدتان عجمه، رجوع باسباب منع صرف و (الهدایه) شود.

منعطف – (اصطلاح نجومی) وستارهٔ بود واقع در صورت نهر

منفصله – (اصطلاح منطقی) و آن قضیه‌ایست که حکم در آن بانفصال باشد مانند این عدد یا زوج است یا فرد که اگر زوج باشد فرد نیست و بالعکس، (دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

منفصلهٔ حقیقیه – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه قضیه‌ایست که تنافی در آن صدقاً و کذباً هر دو باشد مثال این عدد یا زوج است یا فرد که نتواند هم زوج باشد هم فرد و یا هیچکدام نباشد.

(دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

منفصلهٔ مانعة الجمع – (اصطلاح منطقی) قضیه منفصلهٔ مانعةالجمع قضیه ایست که تنافی بین دو طرف صدقاً باشد مثال این شئی یا شجر است یا حجر است که تواند نه شجر باشد و نه‌حجر ونتواند که هردو باشد

(دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

منفصلهٔ مانعةالخلو – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالخلو قضیه‌ایست که حکم بتنافی در دو طرف آن کذباً باشد.

(دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

منفعل – (اصطلاح فلسفی) منفعل و شئی منفعل یعنی موجود متأثر از غیر و اشیاء منفعله موجوداتی هستند که همواره در معرض تغیر و تبدیل بوده‌و مرکب از اجزاء و عناصر مختلف‌اند.

(از تفسیر ص۱۱۱۱ ، ۱۳۷).رجوع بانفعال شود.

منفعل اول – (اصطلاح فلسفی) مراد از منفعل اول جسم است.

(مصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ۲۵).

منقارالدجاجه – (اصطلاح نجومی) و ستارهٔ بود واقع در صورت دجاجه رجوع بدجاجه شود.

منقوص ــ (اصطلاح ادبی) نزد صرفیان کلمهٔ باشد که آخر آن یاء باشد مثل «قاضی، صافی» و نزد شعرا، رکنی است که در او نقص باشد.
(از کشاف ص ۱۴۰۹).

منقول ــ (اصطلاح ادبی و اصولی) در لغت تحویل از مکان بمکانی دیگر است و نقل لفظ باشد از معنی موضوع له خود بمعنی دیگر از جهت مناسبتی که میان آندو موجود است یا بدون مناسبت و یا لفظی است که غلبه یافته باشد در معنی دیگر و بالجمله منقول یا شرعی است یا عرفی یا اصطلاحی یا لغوی، اگر باعتبار مناسبت باشد مجاز است و اگر بدون مناسبت باشد مرتجل است.
(رجوع به حقیقت شرعیه شود و رجوع به کشاف ص ۱۴۲۶ شود.)

در اصول رشاد آمده است:
و) منقول: لفظ مشترك که باید به تمام معانی خود دلالت کند گاهی سایر معانی خود را ترك گفته و فقط بیکی از آنها مختص میگردد ــ در این صورت آن را منقول گویند مانند کلمه (دابه) که قبلا مشترك بین کل مایدب فی‌الارض بود ــ بعداً سایر معانی خود را از دست داده و فقط بچهارپایان اختصاص یافته است.

(اصول رشاد ص ۱۳)

منکب‌الجوزاء ــ (اصطلاح نجومی) و نام ستارهٔ بود واقع در منکب ایمن جوزاء که آنرا منکب الجبار گویند.

منکب ذی‌الاعنه ــ (اصطلاح نجومی) و آنرا کتف ذی‌الاعنه و منکب ذی‌العنان هم گویند.

منکب‌الفرس ــ (اصطلاح نجومی) و آنرا ساعد الفرس، ظهر الفرس که فرغ اول و فرغ مقدم بود هم گویند

منکر ــ (اصطلاح فقهی) در مقابل معرفه است و نزد محدثان مقابل معروف است و روایتی است که راوی آن ثقه نبوده باشد و مخالف با روایت دیگر باشد که جماعتی نقل کرده‌اند.
(از درایه ص ٤٦ ــ کشاف ص ۱۳۹۳).

منی ــ آب سفید و غلیظ جهندهٔ میباشد که اولاد از آن تکوین یابد و پس از دفع آن شهوت زائل گردد و منی بکسر میم یکی از سرزمین‌های مکه است که محل پارهٔ از اعمال حج است.

در معتقدالامامیه آمده است

بدانکه حدمنی ازکنار «وادی محسر» است تا «عقبه». و سنت است شب عرفه درمنی بودن، وروز عید ازبرای گزاردن مناسك، و آن سنگ انداختن است بر «جمرهٔ عقبه»، و ذبح کردن، و موی تراشیدن، و تقصیر کردن، و همچنین فرو آمدن به منا ایام تشریق از برای رمی، و شبهای این ایام آنجا گذاشتن تا وقت بازگشتن. اگر با اختیار شبی آنجا نباشد، گوسفندی لازم بود، دو شب را دو گوسفند، و از برای شب سوم برو لازم نیاید، زیرا که او را هست که در روز دوم از ایام تشریق برود. اگر نرفت تا که آفتاب فرو شد، شب سوم آنجا باشد؛ که اگر نباشد، گوسفندی دیگر لازم آید، زیرا که خدای تعالی رخصت را بروزدوم

معلق گردانیده است، فی قوله تعالـی : «فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه»، و او را این قائت شده است، پس روا نباشد ویرا رفتن.

و اگر کسی صید کرده باشد، یا با زنان مواقعه کُرده باشد، و دیگر حـج ناکرده؛ وی در نفر اول و آن روز دوم تشریق است، نرود، باستد تانفر آخرین، و آن روز سوم است از ایام تشریق. و اگر خواهد در نفر اول برود، بگذارد تا زوال آفتاب، تا مگرکه ضرورتی باشد. که آنگه روا بود پیش از زوال. و اما در نفر آخرین، بعداز برآمدن آفتاب، روا بود. و امام نماز پیشین بمکه کند.

(از معتدالامامیه ص ۳۲۵)

منوع ـ (اصطلاح منطقی) فصل‌منوع و مقسم جنس است

(از کشاف ص ۱۴۱۷).

منه به‌له ـ (اصطلاح ذوقی) یعنی من الله، بالله، لله مانند الحق بالحق للحق و در بعضی ازمتون اوقات من‌العبد للعبد آمده است که بعد از غلبه حال و فیضان انوار معرفت بر قلب عبد تمام اشیا را من‌الله قائمة بالله معلومة لله مردودة الی‌الله می بینند.

(از لمع ص ۳۳٤).

منهج اول ـ عبارت از انتشار جمیع صفات و اسماء است در رتبت ذات.

منهج انی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد برهان انی است

(رجوع به برهان ان و اسفار ج ۳ ص ۱۲٤) شود.

منهج صدیقین ـ (اصطلاح فلسفی) مراد برهان صدیقین است.

(اسفار ج ۳ ص ٥) رجوع به برهان صدیقان شود.

منهج اللمی ـ (اصطلاح فلسفی)مراد برهان لمی است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۲٤ رجوع به برهان لمی شود).

منیت ـ خودبینی و خودخواهی است که هر خصومت که در دنیا افتاده است از توئی و منی است چون توئی و منی از میان برداشتی موافقت آمد و خصومت برخاست.

(از عده ج ۹ ص ۲٦۸)

موات ـ (اصطلاح فقهی) بفتح و ضم میم در لغت آنچه را روح نباشد گویند و زمین غیر عامره و یا زمینی که مالك نداشته باشد و یا زمین بی سود و لـم‌یزرع و در شرع همان اراضی بی سود است که در اثر عدم آب یا موانع دیگر مزروع نباشد و یا قابل زرع نباشد وآن یا باصالت باشد که مسبوق بیدعمارتی نباشد که مال امام است و یا بالعرض که به جهتی از جهات از حیز انتفاع ساقط شده باشد که آنهم مال امام است و به تعمیر و احیاء تملك توان کرد

(رجوع باحیاء موات و اراضی موات و کشاف ص ۱۳۱۷ شود).

مواجید ـ (اصطلاح ذوقی) حالات و مقاماتی چند هست که بطریـق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفا و سالکان راه ظاهر میشود که آنها را مواجید مینامند یعنی بوجـدان حاصل شده است چـون مواجید جمع موجود است و موجود یافته

شده است و از این وجدان حالی مرادست نه عملی و یکی از آن حالات فنا است و فنا عبارت از زائل شدن تفرقه است میان قدم و حدوث.

(از شرح گلشن راز ص ۵٦۰)

حلاج گوید «مواجید حق اوجدالحق کلها و ان عجزت عنها فهوالکبائر و ما الوجد الاخطرة ثم نظرة تثیر لهیباً بین تلك السوائر اذاسکنالحق السریرة ضوعف ثلاثة احوال لاهلالبصائر»

(طبقات ص ۳۱۰)

مواد ثلث ـ (اصطلاح منطقی) مراد از مواد ثلث وجوب، امکان، امتناع است.

رجوع به ماده عقود و امکان وامتناع و وجوب شود.

مواد عقود ـ (اصطلاح منطقی) مراد از عقود همان مواد ثلث است

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲، ۳٦ رجوع بامکان شود).

مواربة ـ (اصطلاح اهل بدیع) وآن باشد که متکلم سخنی گوید که متضمن امری باشد که منکر علیه باشد مانند قول خدای متعال در مقام حکایت از بزرگترین اولاد یعقوب «ارجعوا الی ابیکم فقولوا یا ابانا ان ابنك سرق»

(از کشاف ص ۱٤٤۹).

در ابدع آورد مواربه:

در لغت حیله کردن است و نزد اهل بدیع آنست که سخنی گویند که ازجهتی محل اعتراض باشد پس از ابتدا راهی برای دفع اعتراض تفحص کرده باشد از تصحیف یا تبدیل حرکات یا افزودن و کاستن و پیوستن و امثال آن:

مجمعی از شاعران دیدم سراسرنکتهدان
گفتمآیا شعر حسرت شعر حسرت از شما است
بود صدرآرای آنمحفل یکیفرخندی رای
گفت آری حسرت وشعرش زما هست و زماست

(از ابدع ص ۳۸٦).

مواردہ ـ (اصطلاح بدیعی) وتوارد نیز گویند آنست که اتفاق افتد در شعر دو شاعر که در بیتی کلا یا بعضاً توافق کنند.

جمالالدین عبدالرزاق گوید:

گویند صبرکن که شود خون بصبر شیر
آری شود و لیك بخون جگر شود

حافظ گوید:

گویند سنگ لعل شود در مقام صبر
آری شود ولیك بخون جگر شود

مواریث ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بارث و فرائض شود

موازنه ـ (اصطلاح ادبی) ازمحسنات لفظیه است وتساوی دو فاصله یعنی دو کلمهٔ اخیر از دو فقره یا دو مصراع باشد در وزن نه قافیه

(از کشاف ص ۱۵۹ ـ المعجم ص ۲۵۱).

مانند «و نمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة» و هرگاه الفاظ هردو قافیه مثل هم باشند مماثله گویند مانند «و آتینا هماالکتاب المستبین و هدینا هماالصراط المستقیم»

(از مطول ص ۳۸۳).

در علوم غریبه

و آن مقداری بود که اعلی را باسفل

و اسفل را باعلی بیاویزد و این امر در صورتیکه مثلا روح طاهر بود و جسد غیر طاهر عملی نشود.

مؤانسات ــ (اصطلاح اخلاقی) و معاونت یاران و دوستان و مستحقان بود در مشیت و شرکت دادن ایشان در قوت و مال،

(اخلاق ناصری ص ۷۹).

مواسعه ــ (اصطلاح فقهی) یعنی عباداتی که دارای وقت وسیع‌تر از خود میباشند مانند : نماز...

موافقة اجمالیه ــ (اصطلاح اصولی) در مقابل موافقة تفصیلیه است.

و موافقة التزامیه ــ درمقابل موافقة عملیه است.

(از رسائل ص ۱۸).

مواقیت ــ (اصطلاح فقهی) جمع میقات است و آن چندان محل است که حاجیان از آنجا احرام شوند و عبارتند از «عقیق» برای مردم عراق و افضل آن «مسلخ» بود و بعد «غمره» است و برای مردم مدینه «مسجدالشجره» است و برای اهل شام «حیفه» است و برای طائف «قرن المنازل» و برای یمن «یلمم یایلملم است» و دیگر ذوالحلیفه است

(از فخریه ص ۹۸). رجوع به حج شود

مواقیت صلوة ــ (اصطلاح فقهی) وقت نماز است رجوع به صلوة شود.

موالات ــ (اصطلاح فقهی) موالات یعنی پی‌درپی و در اصطلاح متابعت بین افعال و ارکان عبادات و مقدمات آنها است مثلا موالات در وضو باین است که بعد از شستن صورت بدون تأخیر دست راست و بلافاصله دست چپ را از آرنج تا سر انگشت بشوید و بعد...

و بدون تأخیر مسح سر و پا... و همین‌طور در تیمم و در نماز پی در پی بودن فصول و ارکان و اجزاء آنست و ملاك صدق عرفی است که بگویند این شخص نماز میخواند یا وضو میگیرد. موالات درنماز ووضو شرط صحت است. و در ایجاب و قبول این است که بلافاصله بعد از ایجاب قبول‌لازم است ونیزموالات در تعهدات این است که شخصی با غیر خود تعهد کند اگر جنایت کرد خسارت او را بدهد و اگر مرد میراث او آن اوباشد و این از دوستی و برادری است

(از کشاف ص ۱۵۲۸ ــ عروة ص ۲۷۶ ــ قواعد شهید ۴۱۸، ص ۳۲۵ ــ شرح لمعه ص ۴۱).

موالید ثلث ــ (اصطلاح فلسفی)مراد معدن، نبات و حیوان است

(رجوع به آباء و امهات و اسفار ج ۲ ص ۲۰۸ ــرسائل صدرا ص ۱۶۰ ــ ش ۴۱۶ ــ درةالتاج ص ۲۹ شود).

شهاب‌الدین سهروردی گوید:

چون قوت قواهر و عقول بواسطه پذیرش فیض دائم از ناحیهٔ نورالانوار در فعل خود نامتناهی بود وازطرفی مادت قابلهٔ عالم را قوت قبول آثار نامتناهیه بود و از طرفی دیگر معداتی که مواد جسمانی عالم را مهیا کند تا آثار عقلیه نامتناهی را از ناحیه حرکات فلکیه و جوی آنها پذیرد نیز نامتناهی‌اند بنابراین باب حصول برکات یعنی فیضان صور

معدنیه و نباتیه و حیوانیه و انوار مدبرهٔ انسانیه بطـور بی‌نهایت و قرنا بعد قرن همچنان گشوده بـود و انوار مدبرهٔ کامله پس از جدائـی از کالبدها بانوار قاهره پیوندند و بدیـن ترتیب به عدد مقدسین‌که حاصل ازنفوس و انوار کامله بود بطور بی‌نهایت افزوده گردد.

(رجوع شود به شرح حکمت‌الاشراق ص ۹۷).

موانع ـ (اصطلاح اصولی) مانع بر چند قسم است:

۱ـ مانع از ابتداء

۲ـ مانع از تمام.

۳ـ مانع از دوام.

رجوع به مانع شود و رجوع بـه (تلویح ص ۶۸۳) شود.

موانع ارث ـ (اصطلاح فقهی) اموری که موجب محرومیت وارث یا شخصی که در حکم وارث است میشوند، موانع ارث گویند که برخی مانع از کل ارث‌اند و بعضی دیگر از بعضی ارث، بقرار زیر:

۱ـ کفر مانع کل است.

۲ـ قتل وارث مورث خود را که مانع کل ارث است.

۳ـ رقیت که مانع ارث است درووراث

۴ـ لعان

۵ـ حمل که مانع از تقسیم ارث‌است تا مولد او

۶ـ غایب غیر منقطعه، و همین طور هریك از طبقات مقدم که مانع از طبقه بعدی هستند.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۴۵).

رجوع بارث و حجب شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

از جمله موانع ارث قتل است.کسی که مورث خود را عمداً بکشد از ارث‌او ممنوع میشود اعم از اینکه قتل بالمباشره باشد یا بالتسبیب، منفرداً باشد یا به شرکت دیگری. پس اگر یکی دیگری را بقتل رساند که اگر او را نمیکشت از او ارث میبرد بسبب قتل از ارث او محروم میگردد. و حکمت حرمان قاتل از ارث این است که اشخاص بی‌وجدان از خدا بی‌خبر بطمع مال دنیا درصدد قتل مورث خـود برنیایند و بدانند که با نقض غـرض مواجه خواهند شد.

و لذا قتل وقتی مانع از ارث است که وقوع آن **از روی عمد بوده و** قانون باو این اجازه را نداده باشد. پس اگر در مقام دفاع از نفس یا بموجب حقی که از جهت دیگری باو داده شده مورث خود را بکشد ممنوع از ارث نخواهد بود زیرا در مورد قتل بحق حکمت حرمان موجود نیست . و بهمین جهت است که قتل خطا موجب حرمان از ارث نیست.

از موانع ارث لعان است . محقق در شرایع لعان را داخل در موانع ارث قرار نداده . بلکه آنرا ملحق بموانع قرار داده است زیرا بحث د رموانع ارث فرعی بر تحقق نسب است و بسبب لعان نسب‌قطع میشود.

بهرحال بعد از لعان زن وشوهر ازیکدیگر ارث نمی‌برند و همین‌طور فرزندی کـه بسبب انکارا و لعان واقع شده از پدر و پدر از وارث نمیبرد لیکن فرزند

مزبور از مادر و خویشان مادری خود و همچنین مادر و خویشان مادری او از او ارث میبرند. پس لعان وقتی جامع شروط باشد بسبب آن زوجیت و نسب منقطع میشود و دیگر توارثی فیما بین زوجین و ولد نخواهد بود.

اگر پدر بعد از لعان اقرار بفرزندی ولد کند نظر بعموم اقرار العقلاء ولد باو ملحق شده و از او ارث میبرد.

اگر پدر از ملاعنه خود عدول کند و فرزندی ولد را قبول نماید آیا ولد از خویشان پدر و خویشان پدر از ولد ارث خواهند برد یا نه؟

و بر تقدیر اول آیا ارث بردن خویشان پدر از ولد مشروط است باینکه اعتراف بفرزندی او داشته باشند یا نه؟ در مسئله اقوالی است . و مطابق بعض اقوال هیچیك از طرفین حق ارث را از همدیگر ندارند.

(کلیات حقوق ص ۳۷۰، ۳۷۷)

چیزهائی که مانع از ارث میشوند زیادند . حتی در دروس موانع ارث را استقصاء کرده و آنها را به بیست عدد رسانیده است. و در شرایع سه مانع را که مشهورتر از همه است در اول مقدمه دوم و چهار مانع دیگر را در آخر آن‌ذکر نموده.

بهرحال یکی از موانع ارث ارتداد است. وقتی شخصی مرتد شود وارتدادش فطری باشد به محض ارتداد اموالش بین ورثه تقسیم میشود و زنش عده وفات میدارد.

(کلیات حقوق ص ۳۷۵)

رجوع به فرائض شود.

مؤبد- (اصطلاح‌فقهی) یعنی‌همیشگی اشیاء موبده یعنی اشیاء همیشگی و آنچه را آخر نباشد.

(از تفسیر ص ۹۹۲).

موت- (اصطلاح فلسفی و عرفانی) موت یعنی مرگ و مقابل حیات است از باب تقابل ضدین یا عدم و ملکه، در مورد مرگ و علت آن عقاید بسیار است. اخوان‌الصفا آرند: موت در اثر ترك کردن نفس‌مرجسد راحاصل میشود «ان‌الموت لیس‌شئی سوی ترك النفس استعمال‌الجسد.» (اخوان ج۳ ص ۲۸۳).

درجای دیگر گویند «الموت ولادة‌النفس» (از اخوان ج۳ ص۵۱).

در جای دیگر آرند: «وذالك ان موت الجسد لیس شیئاً سوی مفارقة النفس له کما ان ولادة الجنین لیست شیئاً سوی مفارقة الرحم فاذا الموت حکمة کما ان الولادة حکمة» (از اخوان ج ۳ص ۵۹).

دستهٔ از حکما گویند: موت بواسطه بپایان رسیدن قوت بدن و حرارت غریزی و فساد مزاج حاصل میشود و یا در اثر عدم تحمل اجسام است اعتدال مزاجی را (اسفارج ٤ ص ۱۶۲،۱۰۹).

صدرالدین شیرازی گوید : مرگ آخرین مرحله تکمیل نفس ناطقه است که در آن مرحله خلع بدن و قشر کرده و بعالم روحانیات پیوندد. (اسفارج ٤ص ۲٤ و۱۰۹،۱۶۲، ۱۹۶).

و از نظر عرفا موت عبارت از قمع و ریشه‌کن کردن هوای نفس است زیرا حیات نفس به هواهای نفسانی است و

بواسطهٔ آنها امیال شهوانی لذت خود را دریابد و کسی که بمیرد از هـواهای نفسانی خود زنده شود بهدایت حق.

در کشاف است که موت نزد صوفیان حجاب انـوار مکاشفات و تجلـی است.

در شرح کلمات بابا است که مرگ بعد از حیات حسرت است و حیات بعد ازمرگ حیرت است و بعضی گویند مراد از موت جهل است و از حیات عـلم «یخرج‌الحی من‌المیت و یخرج المیت من‌الحی».

در اصطلاح عارفان:

از بین بردن صفات ذمیمهٔ بشریت‌است که گفته‌اند «الموت باب‌من‌ابواب الاخرة ـ مالحقیقه الافی موت‌النفس»

(طبقات ص ۴۷۲)

در انسان کامل است: که انبیاءواولیا را پس از موت طبیعی، موت دیگری است از جهت آنکه ایشان به موت ارادی پیش از موت طبیعی می میرند و آنچه دیگران بعد از موت خواهند دید ایشان پیش از موت طبیعی ببینند و احوال بعد از مرگ ایشان را معاینه شود و از مرتبهٔ‌علم‌الیقین بمرتبهٔ عین‌الیقین رسند از آن جهت که حجاب آدمیان جسم است چون روح ازجسم بیرون آمد هیچ‌چیزدیگر حجاب او نمیشود.

(از انسان کامل ص ۱۵۷)

حاتم اصم گوید «من‌دخل فی‌مذهبناهذا لیجعل فی‌نفسه اربع خصال مـن‌الموت، موت‌الابیض و موت‌الاسود و موت‌الاحمر و موت‌الاخضر فالموت الابیض‌الجوع والموت الاسود احتمال اذی‌الناس و الموت الاحمر مخالفة‌النفس والموت الاخضر طرح‌الرماح بعضها علی بعض»

(طبقات ص ۹۳)

وبالجمله

موت عبارت از قمع و ریشه‌کن کردن هوای نفس است زیرا حیات نفس بـه هواهای نفسانی است و بواسطهٔ آنهاامیال شهوانی لذت خود را دریابد و کسی که بمیرد از هواهای نفسانی خود، زنده شود بهدایت حق.

(از دستورالعلماء ج۳ ص ۳۸۵)

در کشاف است که موت نزد صوفیان رفع حجاب از انـوار مکاشفات و تجلی است.

در شرح کلمات باباطاهر است که مرگ بعد از حیات حسرت است و حیات بعداز مرگ حیرت است.

و بعضی گویند: مراد از موت جهل‌است واز حیات‌علم است‌که «یخرج‌الحی من‌المیت و یخرج‌المیت من‌الحی»

(از کشاف ص ۱۳۱۷)

و گفته‌اند که موت قبل از حیات غفلت است و بعد از حیات حسرت است.

و بعضی گویند: موت عبارت از ارتفاع تعین است.

(از شرح گلشن راز ص۴۰۳)

درشرح گلشن راز است که موت عبارت از عدم شعور و خفا و کمون است ونوع انسان را سه نوع مرگ است یکی آنکـه هر لحظه و ساعت و در هر طرفة‌العین بحسب اقتضای ذاتی ممکن که لازم‌امکانیت است انسانرا واقع است بحکـم «کل‌شی هالك» یعنی « هالك دائماً» وبمقتضی «بل هم‌فی‌لبس من خلق جدید» بتجلی نفس رحمانی بحسب خلع و لبس در هر لحظه

هست میشود و از غایت سرعت تجلی و وجودی ادراك انعدام نمیکند و علی‌الدوام وجود واحد مرعی است.

دوم مرگ اختیاری است که مخصوص نوع انسان است و آن عبارت ازقمع هوای نفس واعراض ازلذات‌جسمانی ومشتهیات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهواتست و هر که اجتناب ازشهوات و لذات‌نفسانی نمود البة نفس خود را کشته است.

سوم مرگ اضطراری است که مفارقت روح است از بدن و تجرد او از تعلق‌ببدن واین موت شامل جمیع حیواناتست.

(از شرح گلشن راز ص ۵۰۲)

موت ابیضـ (اصطلاح عرفانی) موت ابیض عبارت از گرسنگی است که روشن کنندهٔ باطن است و منور دل است و سفید کنندهٔ صورت دل است و در این هنگام زنده میشود هوش او یعنی از خواب غفلت بیدار میشود.

شاعر گوید:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام مـــا

موت‌احمرـ موت‌احمر عبارت ازمخالفت با نفس است.

(شرح گلشن‌راز ص ۵۰۳)

موت اختیاریـ عبارت از قمع هوای نفس و اعراض از لذات است که سبب معرفت است که مخصوص نشاءت انسانیت است وانسان در راه نیل بمطلوب ومقصود خود باید تمام موانع را دور کرده تـا بمحبوب خود برسد.

(شرح گلشن‌راز ص ۵۰۴)

شاعر گوید:

گر بریزد خون‌من آن دوست‌رو
پای کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرك من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پایندگی‌است
آنکه مردن پیش چشمش مهلکه‌است
امر لاتلقوا بـگیرد او بـــدست
وانکه مردن پیش او شد فتح باب
سارعوا آید مر او را در خطاب

موت اخضرـ (اصطلاح عرفانی) موت اخضر عبارت از پوشیدن مرقع پاره و و مندرس مطروحه باشد که دارای هیچ قیمت و ارزش نباشد و موقعی که شخص بدین لباس قناعت ورزید آنهم برای ستر عورت و صحت عبادات آنوقت بمقام موت اخضر رسیده است از جهت اخضرار او بقناعت و نضارة وجه‌او.

موت اسودـ (اصطلاح عرفانی) موت اسود عبارت از تحمل اذیت خلق است که اذیت بردن را در هوای محبوب لذت بداند و این مقام موت اسود است که فناء در محبوبست و کسی که اذیت و آزار در راه محبوب تحمل کند لذت برد.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵۴)

موت طبیعیـ موت طبیعی در مقابل موت ارادی است که‌مخصوص سالکین است که قبل از موت طبیعی واقع میشود رجوع شود بموت.

(از شرح قیصری ص ۴۵)

المؤتلف والمختلفـ (اصطلاح اهـل حدیث) و آن باشد که راوی روایتی، در نام باراوی دیگر از لحاظ نوشتن یکـی باشند و از لحاظ تلفظ مختلف اختلاف به نقطه باشد «اخنف واحنف» یا به‌تشدید

مانند «سلام و سلام» و همین طور است در لقب وکنیه.
(از کشاف ص ۸۹).

مؤتمرــ (اصطلاح گاه شماری) نــام نخستین ماه از سالهای قمری قبل از اسلام بود در عرب جاهلی و ترتیب مــاههای مذکور این است:

مؤتمر.
ناجر
خوان (بفتح خاو تشدید واو)
بصان (بفتح باء و تشدید صاد)
حنتم (بفتح حاء وتاء)
زباء
اصم (بفتح همزه و تشدید صاد)
عادل.
ناقف
و غل
مواع(بضم میم)
برك (بضم با)
(از آثار الباقیه ص ٦۹)

امکــان تصحیف و تحریف در کلــمات فوق هست.

مؤثرتامــ (اصطلاح فلسفی) مراد از مؤثرتام علت تامه است. چنانکه مؤثــر ناقص علت ناقصه است. و بالجمله هر امری که در غیر اثر کرده و موجب انفعال متأثر خود شود و یا موجب وجود متاثر خود شود مؤثر است. (از دستور ج۳ ص ۳۸٦).

موثقــ (اصطلاح درایه) خبر موثق خبری است که ناقلان آن اگر چه امامی نباشند لکن توثیق آنها بین اصحاب حدیث منصوص باشد و از جهتی دیگر مشتمل بر ضعف نباشد.
(از درایه ص ۲۱٦).

موجــ (اصطلاح ذوقی) موج دراصطلاح عبارت از تجلیات وجود مطلق است که از هر مرتبتی جهانی پدیدار گردد و عالم و آدم همه امواج وجود مطلق‌اند.

عراقی گوید:

در محیط هستی عالم بجز یك موج نیست
باد تقدیر است بهر جانب روان انداخته
صد هزاران گوهر معنی و صورت هرنفس
موج این دریا به پیدا و نهان انداخته
باز دریای جلالت ناگهان موجــی زده
جمله را در قعر بحربی کــران انــداخته
جمله یك‌چیز است موج‌وگوهرو دریاولیك
صورت هر یك خلافی در میان انــداخته

*

گــر بحر کــون موج برآورده صد هزار
جمله یکیست لیك بصد بــار آمــده
غیری چگونه روی نماید چو هرچه هست
عین دگــر یکیست سزاوار آمــده

*

این آن قلندری است که در من یزید گفت
تسبیح در حــمایــت زنــار آمــده
آنجا که بحر معنی موج بقا بــرآرد
بر کشتی دلیران لنگر چــه کار دارد
در راه پاکبازان این حرفها چــه خیزد
بر فرق سر فرازان، افسر چه کار دارد
آن دم که آن دم آمد، دم در نگنجد آنجا
جایــی که ره برآید، رهبر چه کار دارد

ترکیبات:

موج خاکی‌ــ موج دریا. موج طوفــان موج زدن، موج آمدن، موج جنگ، موج صلح .

مولانا گوید.

موج می زد در دلش عفو گنه
که زهر دل تا دل آمد روزنه.
موج دریا چون بامر حق بتاخت
اهل موسی را ز قبطی واشناخت
موجهای صلح بر هم می زنند.
کینه ها از سینه ها بر می کنند
موجهای جنگ بر شکل دگر
مهر ها را میکند زیر و زبر

موج الستـ (اصطلاح عرفانی) مراد نفس رحانی است که موجی زد و تمام جهان و مافیها ر ادر روز الست نمودار کرد.

موجبـ (اصطلاح کلامی) کلمهٔ موجب بفتح اسم مفعول از ایجاب است و ضد مختار است و فاعل موجب بفتح جیم یعنی فاعلی که فعلش در تحت اراده و اختیارش نیست و بدون قصد و اراده منشأ صدور فعل باشد و آن بر دو قسم است یکی‌آنکه از شأنش مختار بودن نیست مانند اشراق دادن خورشید و احراق نارو دیگر آنکه از شأنش مختار بودن است و لکن بواسطهٔ قسر خارجی سلب اختیار از آن شده‌باشد. (از دستور ج ۳ص ۳۸۲ـ اسفارج ۳ ص ۷۶). رجوع باختیار شود.

موجبات‌غسلـ (اصطلاح فقهی)موجبات غسل پنج امر است خون حیض و نفاس. وولادت‌بلادم. مرگ مسلم مگرآنکه شهید شده باشد. اسلام کافر در حال جنابت، خروج منی غیبوبت حشفه قبلا ودبراومس میت قبل از غسل (از الفقه علی.. ص ۷۸).

موجبات ارثـ (اصطلاح فقهی)درکلیات آمده است. اسباب ارث، اموری که موجب ارث شوند از موجبات ارث نسب و سبب است. و بسا اتفاق می‌افتد که هر د وامر با هم جمع شوند مثل اینکه شخص از از هر دو جهت مستحق ارث باشد.

وقتی در شخص واحد موجبات متعدد. ارث جمع شود بجهت تمام آن موجبات ارث می‌برد مگر اینکه بعض آنها مانع دیگری باشد که در این صورت فقط از جهت عنوان مانع میبرد.

نسب اتصال شخص است بغیر باینکه یکی از آنها در ولادت بدیگری منتهی شود مثل پسر که متصل استبابوین و اجداد یا هر دو بشخص ثالثی منتهی شوند مثل دو برادر که نسبتشان به یك پدر است.

در بردن ارث، وجود یکی از چند چیز که از آن بموجب ارث و نبودن چند چیز که از آنها بموانع ارث تعبیر میشود لازم است.

یکی از چیزهائیکه وجود آن در بردن ارث لازم میباشد نسب است یعنی میان زنده و مرده علاقهٔ نسبی باشد باینمعنی که فیمابین آنها از راه ولادت علاقه و اتصالی باشد باینکه ولادت یکی از آنها بدیگری متصل شود مثل پدر و مادر با فرزند یا ولادت آنها به ثالثی منتهی‌گردد مثل دو برادر که ولادت آنها بوالدین میرسد یا بنی اعمام که ولادتشان باجداد وجدات متصل میشود.

نسب وقتی موجب ارث است که‌انتساب بوجه شرعی باشد یعنی نسبت بر حسب قانون در واقع صحیح بوده و یا در حکم

صحیح باشد و ترتب احکام صحیح بآن داده شود مثل نسبتی که بموجب اقرار ثابت گردد یا ناشی از شبهه بوده و یا منشأ آن نکاح سایر ملل و ادیان رسمی باشد.

بنابراین در نسب دو چیز شرط است: یکی آنکه در عرف و عادت آنها را بیکدیگر نسبت دهند و دیگر آنکه این انتساب قانونی باشد. پس تولد از زنای محض اعتباری ندارد.

و جاری بودن حکم ارث در مجوس با اینکه با ارحام خود وصلت می‌کنند برای این است که شریعت اسلام نکاح هرملتی را بطریقهٔ خودشان سبب الحاق وانتساب قرار داده است.

بالجمله نسب عبارت است از اینکه دو نفر بسبب ولات بلاواسطه یا معالواسطه بطور مستقیم یا غیر مستقیم بهمدیگر متصل شوند مثلا اتصال بین اولاد صلبی با پدر و مادر بلاواسطه و بطور مستقیم است و اتصال بین نواده با جدشان معالواسطه و بطور غیر مستقیم است. (کلیات حقوقی ص ۳۵۷،۳۵۸)

موجبات وضو–(اصطلاح فقهی)موجبات وضو عبارتند از بول، غایط، خروج ریح، نوم، زوال عقل، استحاضهٔ قلیله و کثیره ومتوسطه، جنابت که ناقض وضوء است رجوع به صلوةو طهارت ووضو شود.

موجبه– (اصطلاح منطقی) قضیهٔ موجبه در مقابل سالبه است و آن یاحملی است مانند انسان حیوان است و یا سلبی است مانند انسان جماد نیست (از دستور ج۳ ص ۳۶۳– کشاف ص ۴۴۸– تفسیر ص ۲۲۸– مقولات ارسطو ص ۵۱۳)

موجر– (اصطلاح فقهی) اجاره دهنده است رجوع باجاره شود.

موجز– (اصطلاح ادبی)رجوع بایجاز واطناب شود.

موجود اول– (اصطلاح فلسفی وکلامی) و منظور علت‌العلل و علت اول و سبب اول است «و هوالسبب‌الاول لوجود سائر الموجودات کلها و هوبری من جمیع انحاء النقص وکل ماسواه فلیس‌یخلومن آن‌یکون فیه شئی من انحاءالنقص

(رجوع شود به کتاب آراء اهل مدینة فاضله فارابی چاپ بیروت ص ۲۳ ۱۹۵۹).

پارهٔ از ترکیبات د رمعنی فلسفی:

موجودات ثوانی– (اصطلاح فلسفی) مراد از موجودات ثوانی موجودا ت بعد از صادرات اول‌اند که نفوس مدبره و ارواح صادرات اول‌اند که نفوس مدبره و ارواح‌اند.(آراء اهل مدینه ص ۴۴).

موجودات جزوی– (اصطلاح فلسفی) موجودات بر دو نوعند کلی و جزوی موجودات کلی دائمةالوجود و البقاءاند که عقول ونفوس‌وکلیات عناصرند وموجودات جزوی دائم در کون و فساد و متوجه‌بطرف کمال و تمامند. (از اخوان ج۳ص۴۵).

موجودات جسمانی– (اصطلاح فلسفی) موجودات بر دونوعند جسمانی و روحانی، جسمانی موجوداتی میباشند که بواسطهٔ حواس ادراک میشوند و روحانی بعقل‌درک و بفکر تصور میشوند روحانی نیز بر سه قسم است ۱– هیولای اولی ۲– نفس۳– عقل. (اخوان ج۳ص ۳۲)

موجودات خارجی - (اصطلاح فلسفی) موجودات خارجی در مقابل موجودات ذهنی میباشند مراد از خارج، خارج از ذهن و عالم عین است که در آن موطن منشأ آثار وجود عینی است. (از دستور ج۳ص۳۶۳).

موجودات ذهنی - (اصطلاح فلسفی) موجودات ذهنی در مقابل موجودات خارجی‌اند، رجوع به وجود ذهنی و موجودات خارجی و عقل و علم شود.

موجودات عینیه - (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات جهان اعیان ثابته است که در عالم اعیان ثابته‌اند و گاه اطلاق شود بر موجودات جهان وجود محسوس و خارج که عالم شهادت است

موجودات کلی - (اصطلاح فلسفی) رجوع بموجودات جزوی و (اخوان ج ۳ ص ۳۳۷) شود.

موجودات کائنه - (اصطلاح فلسفی) موجودات کائنه در مقابل موجودات مبدعه‌اند (راحة‌العقل ص ۹۳). رجوع شودبه مبدع و کائن و خلق.

موجود بماهو موجود - (اصطلاح فلسفی) موجود بماهو موجود بدون آنکه تخصص بامری دون امری و طبیعتی دون طبیعتی داشته باشد و بطور مطلق موضوع علم الهی است.

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۱ - تفسیر ص ۷۶۷، ۷۶۸، ۶۷۹).

موجود فی نفس‌الامر - (اصطلاح فلسفی) یعنی امریکه فی نفس‌الامر باقطع نظر از فرض فارض موجود باشد چه آنکه اعتبار کنندهٔ موجود باشد یا نه.

رجوع شود به وجود خارجی و نفس‌الامر.

موجود تام - (اصطلاح فلسفی) عقول و نفوس را موجود تام گویند.

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۱۷).

موجود حقیقی - (اصطلاح فلسفی) موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، اما او را مراتب بسیار است

اول: مرتبهٔ لاتعین و عدم انحصار است.

مرتبهٔ ثانیه: تعین اوست بتعین جامع مر جمیع تعینات فعلیة وجوبیة الهیة را.

مرتبهٔ ثالثه: جامع جمیع تعینات فعلیهٔ موثره است. این مرتبه الوهیت است.

مرتبه رابعه: تفصیل و مرتبهٔ الوهیت است.

مرتبه خامسه: جامع جمیع تعینات انفعالیه است که از شأن ایشانست تاثر و انفعال و این مرتبه کونیهٔ امکانیه است.

مرتبه سادسه: تفصیل مرتبهٔ کونیهٔ امکانیه است که مرتبهٔ عالم است.

موجود حقیقی

بر لوح عدم لوایح نور قدم
لایح شد و کس نشد درین‌سرمحرم
حق را مشمر جدا زعالم‌زیراك
عالم در حق، حقست وحق در عالم

(از لوایح جامی ص ٤٤ الی ٤٨)

پارهٔ ازترکیبات دیگر درمعانی فلسفی و عرفانی

موجود تعلیمی
موجود طبیعی
موجود عقلی
موجود غیر مستکفی

موجود فاعل

موجود مستکفی

موجود مطلق

موجود منفعل

موجود ناقص

موجود نفسی

موجودات باعتبار تأثیر و تاثر بر سه قسم‌اند از این قرار:

۱ــ منفعل غیر فاعل‌مانند اجسام.

۲ــ منفعل فاعل مانند نفوس فلکیه.

۳ــ فاعل غیر منفعل مانند عقول‌مجرده

و بتقسیم دیگر موجودات یا طبیعی‌اند مانند اجسام وموالید و یاتعلیمی‌اند مانند مقادیر و صورت و صورت تعلیمیه و یا عقلی‌اند مانند عقول و یا نفسی مانند نفوس وبه تقسیم دیگر موجودات یا تامند مانند عقول یا ناقص‌اند مانند موجودات دیگر و یا فوق التمام است مانند ذات حق ، موجودات ناقص هم یا مستکفی‌اند مانند افلاك یا غیر مستکفی‌اند مانند اجسام و موالید و به تقسیم دیگر موجودات یا بسیط‌اند مانند عقول و یا مرکب‌اند مانند اجسام وموالید وبه تقسیم دیگر موجودات یا محسوس‌اند ویا معقول‌اند ویا متخیل‌اند و دیگر موجودات یا...

مؤخر ــ (اصطلاح نجومی و هیوی) و بیست و هفتمین منزل از منازل قمر است و علامت آن دو ستاره بود از جناح الفرس و سرةالفرس و آنرا فرغ الدلو نیز گویند و فرغ در لغت آن موضع باشد ز دلو که آب از آن بیرون آید.

(از بیست باب ملامظفر)

مودت ــ (اصطلاح عرفانی) دوستی ، رجوع به محبت شود.

جرعهٔ مودت ــ بیابان مودت

مودع ــ(اصطلاح‌فقهی) ودیعه‌گذارنده رجوع بودیعه شود.

مؤذن راتب ــ (اصطلاح فقهی) اذان‌ــ گوی همیشگی که اذان اعلام گوید برای نماز جماعت تا ماموم از امام پیروی نمایند.

مؤسس ــ (اصطلاح ادبی و کلامی) که تمام حروف او را نقطه‌های زیرین باشد مثل ارباب طرب بیار، ای یار.

(از کشاف ص ۸۳).

الموسویة ــ (اصطلاح کلامی) این فرق‌بافرق‌المفضلیة فرقه‌واحدی می‌باشندو قائل به امامت امام موسی کاظم می‌باشند که بعضی از آنها قائل به توقف امامت بر او می‌باشند و بعضی او را مرده نمیدانند که بنام المطوره معروفند...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۷۸)

موسیقی ــ (اصطلاح فلسفی وریاضی)

اخوان‌الصفا در بارهٔ ریشهٔ موسیقی گویند : اصحاب شرایع و نوامیس الهی بمنظور استفاده و اعمال در هیاکل و عبادتخانه‌ها و در هنگام خواندن نماز و هنگام قربانیها و دعاها و راز و نیازها و گریه‌ها الحان واصوات موسیقی را بکار برده‌اند چنانکه حضرت داود در هنگام خواندن مزامیر خود الحان خوش براوزان معینی اعمال میکرد. و همچنانکه نصرانیان در عبادتگاه و مسلمین در مساجد خود در قرائت نماز و کتب آسمانی الحانی رقیق بکار برند تا دلها رفیق و عواطف لطیف

شود و قلبها خاضع و نفوس خاشع ومنقاد اوامر خداوند شوند و از گناهان خود بازگشت‌کنند و بسوی خدای روی آورند.

باز گویند یکی از اسباب وضع قواعد و قوانین موسیقی این بود که چون حوادث و وقایعی که از ناحیهٔ موجبات نجومی و تاثیرات کواکب واحترام سماوی پدید میامد مانند قحط، غلا و خوشکسالی و جز آنها خواستند راهی پیدا کنند که از این گونه بلیات و حوادث ناگوار نجات یابند و بدین جهت سنن و نوامیس الهی را وضع کردند مانند نماز، روزه، قربان، دعا و جز آنها که بوسیله آنها عذاب را از خود دور گردانند و خداوند بدیها و شرور را از آنان مندفع نماید و در هنگام خواندن‌و انجام عبادات بمنظور رقت قلب و توجه به معنویات الحانی بکار می‌بردند که لحن «المحزن» می‌نامیدند که موجب رقت دلها بود و کم‌کم لحن دیگری استخراج کردند بنام «مشجع» که رؤسای لشکر در جنگها بکار می‌بستند و لحن دیگری استخراج کردندکه در مارستانها واوقات سحر برای تخفیف‌مرضها بکار می‌بردند و بسیاری از امراض را بوسیله آن لحن معالجه میکردند و لحن دیگری استخراج کردند که درهنگام مصائب و غم و اندوه و ماتم‌ها بکار می‌بردند و لحن دیگری استخراج کردند که در هنگام انجام کارهای دشوار بکار می‌بردند مانند حمالها، بناها و ملاح‌ها تا بدین وسیله زحمت کار و دشواری آنرا احساس نکنند.

لحن دیگری استخراج کردند که در هنگام فرح، لذت، سرور و عروسی‌ها و ولیمه‌ها بکار می‌رفت.

و الحانی خاص برای حیوانات و تشویق آنها درست کردند که شتربانان در سفرها بکار برند که حدی گویند و یا در تاریکی شب بکار برند تا اینکه شتران به نشاط آیند و بارها بر آنها سبک‌نماید و همین‌طور گوسفند چرانها و گاوچرانها و اسب‌چرانها در هنگام آب دادن به حیوانات سوت زده و صفیر میکشند واین خود لحن از موسیقی بود و همین‌طور شکارچیان الحانی در تاریکی شب بکار بردند تا طیور و حیوانات بنزدیك آنها آیند، زنان برای‌اطفال خود الحانی درست کرده‌اند تا گریهٔ آنها را آرام و یا آنها را خواب نماید.

و بنابراین صنعت موسیقی را هر ملتی و هر فردی بکار می‌بندد.

بنابراین موسیقی عبارت‌است ازسرود و آواز و موسیقار. خواننده آواز و موسیقات آلت سرود بود.

و غناء عبارت از الحانی بود مؤلف ازچند لحن ولحن عبارت از نغمات متواتر بود و نغمات عبارت از اصوات موزون بود و صوت عبارت از...

(رجوع شود برساله پنجم اخوان ص ۱۳۶ - ۱۳۸).

موشح - (اصطلاح بدیعی) و وشاح در لغت کمربند مرصع زنان باشد وموشح صاحب وشاح باشد و درعلم بدیع صنعتی است که بتوسط بعضی از حرف که در اول ابیات قصیده و غزل یا رباعی و قطعه قرار دهند اسم یا لقب شخص یا مثل و عبارتی را اظهار نمایند و یا بواسطهٔ

برخی کلمات که در اواسط اشعار قــرار دهند این کار کنند مثال:

معشوق دلم به تیر اندوه بخست
حیران شدم و کسم نمیگیرددست
مسکین‌تن من‌زبار محنت شدپست
دست‌غم‌دوست‌پشت‌من‌خردوشکست

حروف اول این چهار مصراع را که جمع کنیم محمد شود.

موصول ـ (اصطلاح‌حدیث) خبر متصل است و در نزد ادباء عربیت یکی ازمعارف است وآن بر دو قسم است یکی موصول اسمی و دیگر موصول حرفی موصول حرفی «ان لوما. کــی» کــه باصلهٔ خود بتأویل مصدر روند و موصول اسمی بر دوقسم است مختص و مشترك مختص مانند «الذی الذان والذین» برای مفرد، مثنی و جمع مذکر و «التی، اللتان واللاتی.» برای‌مفرد مثنی و جمع مؤنث و موصول مشترك‌مانند «من و ما» و بالجمله موصولات کلماتــی هستند که معانی آنها تمام نمیشوند مگر با ذکر جملهٔ‌بعد از آنها بنام صله .

من و ماوال، برای مفرد، مثنی وجمع مذکر و مؤنث آید مانند «و منهم من‌یمشی علی اربع و منهم من یمشی علی بطنه» و «هوالذین فی‌السماءاله...» و «التی‌نقضت غزلها» و «ربائکم اللاتی فی حجورکم» و کلمهٔ «ماذا» نیز از موصولات است.

(رجوع شود به سیوطی ص ۲۳ ـ ۳٦)

در پارسی کلماتی مانند چه و کــه موصولند

موصی ـ (اصطلاح‌فقهی)وصیت‌کننده است و شرط است در آن کمال عقل، رفع حجر و بلوغ، و وصیت مجنون، سکران و آنکه خودرا مجروح‌کند بجرح مهلك باطل است.

رجوع بوصیت شود.

موصی به ـ (اصطلاح فقهی) آنچــه مورد وصیت است و آن هر امری است‌که عادة قابل ملکیت باشد وقابل نقل ازمالکی بمالك دیگر باشد رجوع بوصیت شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

چیزیکه وصیت به آن میشود بــایــد مملوك و قابل انتقال بوده و دارای منفعت عقلائی مشروع باشد. و قدرت برتسلیم در وصیت شرط نیست.

لازم نیست که موصی به فعلا موجود باشد. بلکه ممکن است منافع عینی را که هنوز وجودی ندارد و بعدهــا بدست می‌آید یامتدرجاً حاصل خواهد شدموضوع وصیت قرار داد.

موصی له ـ (اصطلاح فقهی) کسی‌که برای او وصیت شده است و شرط است که درحال وصیت موجود باشد ولو آنکه حمل باشد.

رجوع بوصیت شود.

موضوع ـ (اصطلاح منطقی) هرچیزی که در وجود نیاز بحالی و عرضی نداشته باشد موضوع گویند در مقابل محل کــه قوامش بحال است بنابراین هیولا و ماده محل صورت‌اند دیگر آنکه حال ممکن است جوهر باشد چنانکه صورت که حــال در ماده است جوهر است و محل نیز جــوهر است بر خلاف آنچه حال و عارض بــر موضوع شود.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٦ ـ تفسیر ص ۱۲۷۱ ـ دستور ج ۳ ص ۳۷۳).

ـمقابل محمل و جزء اول قضیهٔ حملیه را گویند.
(اساس‌الاقتباس ص ٣٦، ٣٧).

موضوع اصل ـ (اصطلاح اصولی) موضوع اصل شك بوجود دلیل است و بالجمله اصول حیث لادلیل اجرا شوند.

موضوع علم ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) موضوع علم آن چیز بود که علم مشتمل بر بحث از اعراض ذاتی او بود.
(اساس‌الاقتباس ص ٣٩٣).

موضوع علم کلی ـ (اصطلاح منطقی، فلسفی) موضوع علم کلی الهی عبارت از موجود مطلق است
(از اسفار ج ٣ ص ١٨).

موضوع منطق ـ (اصطلاح منطق) موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی بلاـ واسطه ویا با واسطهٔ آن میشود و موضوع علم منطق عبارت از تصور و تصدیق و علم طبیعی موجود طبیعی و اجسام است از آن جهت که در معرض حرکت و سکون‌اند.
(دستور ج ٣ ص ٣٧٣).

موضوعی ـ (اصطلاح اصولی) شبههٔ موضوعی رجوع به شبههٔ موضوعی شود.

موطن عهد ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از موطن عهد عالم ذر است.
(مبدأ و معاد صدرا ص ٣٢٧)

موقتات ـ (اصطلاح فقهی) عبادات موقته و آنها عباداتی میباشند که باید در وقتهای معینی انجام شوند و قبل از آن وقت نتوان انجام داد مگرقضاء مانندنماز، حج .

موقوف ـ حدیث موقوف آن باشد که از مصاحب معصوم نقل و روایت شده باشد و یا بقول و فعل و تقریرا واعتماد شده باشد و موقوف باشد. و یا روایتی‌که در حد معینی متوقف شود و نزد فقهاءعین موقوف و محبوس است که موقوفه هم گویند و باید عین باشد ومملوك باشد و بتوان بابقاء آن ازاوبهره برد پس وقف نان، میوه... جایز نیست و باید قبض و اقباض آن هم ممکن باشد.
(از شرح لمعه ج ١ ص ٢٢٦ ـ کشاف ص ١٥٠٠ ـ درایه ص ٥٨).

موقوف علیهم ـ (اصطلاح فقهی) آنان که وقف بنفع آنها شده است.

در کلیات حقوقی آمده است:
١ـ موقوف علیه باید در حال وقف موجود باشد. پس وقف بر معدوم ولواینکه عادة غیر ممکن الوجود نباشد صحیح‌نیست زیرا:
اولا ملکیت از اعراض است و هر عرضی محتاج بموضوع موجودی است.
ثانیاً تمامیت وقف بقبض است و قبض معدوم غیر ممکن است.
ثالثاً مقتضای اصل در هر موردی از موارد شك با قصور عمومات عدم صحت است.

وقف بر موجود ومعدوم بنحو تشریك نسبت بموجود صحیح و نسبت بمعدوم باطل است.

اما وقف بر معدوم به تبع موجود اشکالی ندارد خواه بنحو تشریك باشدباین معنی که پس از وجود با موجودین حال وقف شریك در عوائد شوند یا بنحو ترتب

مثل وقف بر اولاد نسلا بعد نسل و بطناً بعد بطن بطور ترتب و طبقه‌بندی.

۲ـ موقوف علیه باید دارای اهلیت تملك باشد. پس وقف بر مرتد فطری بنا براین که دارای اهلیت تملك نباشد صحیح نیست.

۳ـ موقوف علیه می‌بایست معین باشد بنابراین وقف بر یکی از دو نفر یا یکی از دو مسجد لاعلی‌التعین صحیح نخواهد بود.

و این شرط در همه عقود و ایقاعات ساری است زیرا معانی عقود و ایقاعات مانند اعراض خارجی قائم بالذات نبوده بلکه در تحصل محتاج بموضوعاتی هستند که در ذهن یا خارج متعین باشند ومفهوم احدهما یعنی یکی از دو شخص یا یکی از دو چیز تعینی ندارد.

(کلیات حقوق ص ۳۲۳)

موکل ـ (اصطلاح فقهی) وکیل‌کننده رجوع به وکالت شود.

مولی ـبفتح لام. ولی. وآقا. وصاحب عبد و عبد مولی العتاقه آنکه عبدی را آزادکرده است و مولی‌بضم‌میم وبکسرلام. ایلاء کننده رجوع بایلاء شود.

مولودات ـ (اصطلاح احکام نجوم) رجوع به بروج آبی شود.

در فلسفه هم اطلاق بر موالید ثلث میشود.

(رجوع به موالید شود).

مولویه ـ (اصطلاح عرفانی) از سلسلهٔ معروفیه است منسوب به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که ذکر احوال او درکتب تراجم به تفصیل مذکور است. صاحب در عظیم و گوهر وزین مثنوی و دیوان شمس است.

دیوان شمس را بیاد مراد خود و پیر خود سروده است

شمس تبریزی که نور مطلق است
آفتاب است و زانوار حق است

(از طرائق‌الحقائق جزء دوم ـ ص ۱۴۰)

مونس آباد قدس ـ (اصطلاح ذوقی) عالم لاهوت است.

مؤمن ـ (اصطلاح عرفانی، کلامی) رجوع بایمان شود.

موهبت ـ (اصطلاح عرفانی) بخشش بلاعوض عطیات بزرگان، عطیات معنوی ماخوذ از قرآن است: فهب‌لی من لدنك ولیاً یرثنی ویرث من‌آل یعقوب واجعله رب‌رضیاً. رب هب‌لی‌من لدنك ذریة طیبة

مولانا گوید:

چونکه او حق را بود در کل حال
برگزیده باشد او را ذوالجلال
هیچ بی او حق بکس ندهد نوال
شمهٔ گفتم زاصحاب وصال
موهبت را بر کف دستش نهند.
و از کفش آنرا بمرحومان دهد
با کفش دریای کل را اتصال
هست بی چون وچگونه در کمال
اتصالی که نگنجد در کلام
گفتنش تکلیف باشد والسلام

موهوب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به هبه شود.

موهوب‌له ـ (اصطلاح‌فقهی) رجوع‌به هبه شود.

موی ـ (اصطلاح ذوقی) ظاهر هویت

و ربوبیت حق را گویند.
(از کشاف ص ١٦٥٢)
کاکل مشکین برانداز از رخ چون آفتاب
حیف باشد بر مه روی تو از کاکل نقاب

موی میان ـ (اصطلاح ذوقی) نظر سالك را گویند به قطع حجب از خود و غیر خود.
(اصطلاحات عراقی)
مولانا گوید:
وآندگر میدید مرغ پرزنی
لیك موئی بردهان مرغ نی
آنکه او ینظر بنورالله بود
هم زمرغ وهم زموی آگه بود
گفت آخر چشم سوی موی‌نه
تا نبینی مو نه‌بگشاید گره
آن‌یکی گل‌دید نقشین دروحل
وآن دگرگل‌دید پرعلم وعمل

مهاجرین ـ (اصطلاح تاریخی) منظور هجرت الی‌الله است اصل آن از مهاجرت افراد مؤمنان است به مدینه در حدیث است:

والسابقون الاولون من‌المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان.

مهایاة ـ (اصطلاح فقهی)
معامله قرارداد و معامله مهایات.
در کلیات حقوقی آمده است:
مهایات عبارت است از اینکه دو نفر شریك یا بیشتر توافق کنند براینکه‌منافع حاصلهٔ از عین به نسبت سهامی که از عین دارند بین آنها توزیع گردد.
واین قسمت حقیقی نیست زیراقسمت حقیقی اختصاص بعین داشته و درمنافع جاری نیست.
بلکه معامله‌ایست جائز، قوام آن بر رضاء و توافق شرکاء است بنابراین هریك از شرکاء حق دارد آن را بهم زند.
بهر حال موضوع مهایات اعم از مثلی و قیمی هرآنچه باشد از خانه و حیوان و غیر آنها باید معین شود.
(کلیات حقوقی ص ٢٠٢)

مهبط وحی ـ (اصطلاح عرفانی) قلب حضرت رسول است.

مهر ـ مهر دراصطلاح سالکان محبتی است باصل خود با وجود علم و آگاهی از یافت مقصد:

پیر طریقت گفت: الهی، تا مهر تو پیدا گشت، همهٔ مهرها جفا گشت، تا سر تو پیدا گشت، همهٔ جفاها وفا گشت.
الهی، ما نه ارزان بودیم که تا مارا برگزیدی و نه ناارزان بودیم که بغلط گزیدی بلکه‌بخود ارزان کردی تابرگزیدی و بپوشیدی هر عیب که می‌دیدی.
(از عده ج ٤ ص ٣٩٥)

*

مهر تو بمهر خاتم جم ندهم
وصلت بدم مسیح مریم ندهم
عشقت بهزار باغ خرم ندهم
یکدم غم تو بهر دوعالم ندهم

مهربان ـ صفت ربوبیت را گویند.
(کشاف ص ١٥٦٣)

مهرهٔ گلگون ـ تجلیات را گویند که در غیر ماده بود.
(کشاف ص ١٥٦٩)

مهر ـ (اصطلاح فقهی) مهر عبارت از مالی است که مرد، در برابر نکاح‌قرار دهد و بزن پردازد و آنرا حق‌البضع هم

میگویند در اندازه مهر اختلاف است از ده درهم تا سه درهم نقرهٔ خالص در فقه شیعه حداقل و اکثری ندارد همان اندازه که قابل تملك باشد و گویند مکروه است که از مهر السنة تجاوز کند و آن مبلغی استکه حضرترسول صداق حضرتفاطمه (ع) کرد که پانصد درهم معادل ٥٠ دینار است. و در موقعی که به مهرالمثل مراجعه شود همان پانصد درهم است که مهرالسنه است البته مهرالمثل بر حسب اوضاع و احوال شخصی زن معین میشود لکن از ٥٠٠ درهم نباید تجاوز کند «والمراد ـ بالمهر المثل مایرغب به فی مثلها نسباً و سناً و عقلا و ثیباً و بکارةً و اضدادها و غیرهما مما یختلف به الاغراض» در مقابل مهرالمسمی یعنی آن مبلغکه درعقد معین شده است.

(از شرح لمعه ج ٢ ص ٩١ ـ ٩٢ ـ قواعد ص ١٧٦ ـ الفقه ... ج ٤ ص٦٩)

در کلیات حقوقی آمده است:

مهر در مقابل استمتاع نبوده بلکه هدیه‌ایستکه از طرف مرد اعطاء میشود. ولذا ازطرف شارع تأکید اکید درتسهیل و منع از سخت گیری در این خصوص شده است و حتی بتعلیم سورهٔ قرآن هم اکتفاء گردیده.

بمجرد وقوع عقد زن مستحق مهریه میشود ولی استقرار آن موقوف بمواقعه است. پس اگر قبل از دخول مرد فوت شد یا زن را طلاق داد زن مستحق نصف مهریه خواهد بود و این در صورتی‌است که مهر تعیین شده باشد والا متعه‌خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ٢٩١)

مهرالمثل ـ (فقهی) رجوع بنکاح شود

مهرالمسمی ـ (فقهی) رجوع بنکاح شود

مهرگان ـ (اصطلاح گاه‌شماری) روز شانزدهم از مهر ماه بود و نام آن روز نیز مهر بود و اندرین روز افریدون‌ظفر یافت بر بیور اسب جادو. آنکه معروف‌به ضحاك بود و روزها که سپس مهرگانند همه جشن‌اند بر کردار آنچه از پس نوروز بود و ششم آن مهرگان بزرگ بود.

(از التفهیم ص ٢٥٥)

مهلکات ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از رذائل اخلاقی است و ازجمله خودبینی است.

مهما ـ (اصطلاح ادبی) اسم شرط است زیرا ضمیر بدان بازگردد مانند «مهماتأتنابه» و«مهماتاتنی آتیتك» ودیگر اسم استفهام است...

(از مغنی ص ١٧١)

مهمل ـ در اصطلاح ادب در مقابل مستعمل است و در اصطلاح اهل حدیث خبری است که بعضی از روات آن معرفی نشده باشند و یا درست شناخته نشده‌اند

(از درایه ص ٦٩) .

مهملهـ (اصطلاح‌منطق)قضیهٔ‌محمله‌قضیه ایست که کمیت موضوع آن از لحاظ‌کلی یا جزئی بودن بیان نشده باشد

(دستور ج ٣ ص ٣٩١).

مهندسیان ـ مراد از مهندسیان جسم تعلیمی است

(زادالمسافرین ص ۲۸).

می - (اصطلاح ذوقی) می غلبات عشق را گویند.

مولوی گوید:

زان می خورم که روح پیمانهٔ اوست
زان مست شوم که عقل دیوانهٔ اوست

و بمعنی ذوقی بود که از دل سالك برآید و او را خوشوقت گرداند.

مولوی گوید:

زان مئی کان می چو نوشیده شود
آب نطق از گنگ جوشیده شود
طفل نوزاده شود حبر و فصیح
حکمت بالغ بخواند چون مسیح

*

الله الله چونکه عارف گفت می
پیش عارف کی بود معدوم شی
فهم تو چون بادهٔ شیطان بود
کی ترا فهم می رحمان بود

*

ای می‌فروش این ده، ساغر بدست من‌ده
من ننگ را شکستم و زعار توبه کردم
مانند مست صرعم، بیرون زچار طبعم
از گرم و سرد و خشکی هرچارتوبه‌کردم

عراقی گوید:

هرکه را جام می بدست افتاد
رند و قلاش و می‌پرست افتاد
دل و دین و خرد ز دست بداد
هر که را جرعهٔ بدست افتاد
چشم میگون یار هر که بدید
تا چشیده شراب مست افتاد
وآنکه دل بست در سر زلفش
ماهی آسامیان شست افتاد

لنگر عشق باز بیرون تاخت
قلب عشاق را شکست افتاد

عطار گوید:

چون می تحقیق خورد، در حرم کبریا
پای طبیعت به‌بست، دست باسرار برد

میان - (اصطلاح ذوقی) میان عبارت از وجود سالك است وقتی که دیگر حجاب نمانده باشد و سابقهٔ میان طالب ومطلوب را گویند،

(کشاف ص ۱۵۶۳)

میان باریك - (اصطلاح‌ذوقی) حجاب وجود سالك را گویند.

میاه - (اصطلاح فقهی) جمع ماءاست یعنی آبها و منقسم بر سه قسم میشوند طهور - طاهر غیر طهور. و متجنس، قسم اول طاهر فی نفسه مطهر غیر است مانند آب‌کر. جاری. طاهر غیرمطهر مانند آب غیر کر.. و نجس آب متغیر مضاف ملاقی با نجاست و مستعمل در استنجاء است.

(رجوع شود به الفقه علی مذاهب - الاربعه جلد عبادات ص ۲)

میخانه - (اصطلاح‌ذوقی) میخانه‌باطن عارف کامل باشد که در آن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشد و بمعنی عالم لاهوت نیز آمده است.

(کشاف ص ۱۵۶۳)

عطار گوید:

ره میخانه و مسجد کدامست؟
که هردو برمن مسکین حرامست
نه درمسجد گذارندم‌که رند است
نه درمیخانه‌کاین خمارخام‌است

میان مسجد میخـانه راهیست
بجوئید ای‌عزیزان کاین‌کدامست؟
مرا کعبه خراباتست امروز
حریفم قاضی و ساقی امامست
بمی خانه امامی مست خفتست
نمی‌دانم که آن‌بت راچه‌نامست
برو عطار کو خود می‌شناسد
که سرورکیست، سرگردان‌کدامست

*

روشن است از نور رویش دیدهٔ بینای ما
خلوت میخانهٔ عشق است دایم جای ما
آفتابی در ازل خوش سایهٔ بر ما فکند
تا ابد روشن بود این روی مه سیمای ما
ذوق ما داری بیا با ما دراین دریا درآ
تا بعین ما نصیبی یابی از دریای مـا

*

خیز یارا تا بمیخانه زمانی دم زنیم
آتش اندر ملك آل بنی آدم زنیم
هرچه‌اسبابست‌جمع‌آئیم‌و‌پس‌جمع‌آوریم
پس بحکم‌حال‌بیزاری همه‌برهم‌زنیم

مولوی گوید:

از بهر تو افتادم ای دوست بمیخانه
سر مست می عشقم‌کم ده دوسه‌پیمانه
تومست مئی جانا من‌مست بدیدارت
ماندیم خراب اینجا ماراکه برد خانه
من زاهد بیچاره گشتم زخود آواره
در شهر شدم‌شهره زین‌پس‌من‌وویرانه
از سهر توبرگشتن‌صورت نتوان بستن
تو ماه پری پیکر من عاشق دیوانـه

شاه نعمت‌الله گوید:

درگوشهٔ میخانه کسی را که مقام است
ناقص نتوان گفت که او رند تمامست
از روز ازل تا بابد عاشق و مستیم
خود خوشترازاین‌دوست جاویدکدامست
با ساقی رندان خرابات حریفیـم
دائم بود آن ساقی و آن‌عشق مدامست
بی‌نام‌ونشان شوکه دراین‌کوی خرابات
بی نام ونشان هرکه شود نیك‌بنامست
مینوش می عشق که پاکست و حلالست
این‌می نه شرابست که‌درشرع حرامست

و نیز مجمع دوستان با صفا که در عشق محبوب و مطلوب حقیقی گرفتار و از باده حقیقت سرمست و یکرنگـ ویکدل برای وصول بمطلوب طریق مجاهدت را میپیمایند میخانه نامند،

رضی‌الدین ارتیمانی:

الهی بمستان میخانه‌ات
به عقل آفرینان دیوانه‌ات
بمیخانه وحدتم راه ده
دل زنده و جان آگاه ده
دماغم ز میخانه بوئی شنید
حذرکن‌که‌دیوانه هوئی‌کشید
بزن هر قدر خواهیم پابسر
سر مست از پا ندارد خبر
بمیخانه آی و صفا را ببین
مبین خویشتن را خدا راببین
بس آلوده‌ام آتش می‌کجاست
بر آسوده‌ام نالهٔ نی‌کجاست
تو شادی بدین زندگی عار کو
گشودند گیرم درت بارکو
جهان‌منزل‌راحت‌اندیش‌نیست
ازل تاابدیك‌نفس‌بیش‌نیست
همه مستی و شور وحالیم ما
نه‌چون توهمه قیل‌وقالیم ما
مغنی سحر شد خروشی‌برآر
زخامان افسرده جوشی‌برآر

بیا تا سری درسر خم کنیم
من‌وتو تو و من‌همه گم‌کنیم
ازین‌دین بدنیافروشان مباش
بجز بندهٔ ژنده‌پوشان مباش
رخ‌ای زاهدازمی‌پرستان‌متاب
تو در آتش افتادهٔ من درآب
نماز ارنه ازروی‌مستی‌کنی
بمسجد درون بت‌پرستی کنی

و نیز میخانه، خانهٔ پیر و مرشدکامل را گویند.

میر – (اصطلاح عرفانی) میر و میران در عرفان شیخ وارسته را گویند واولیاء حق را گویند.

میر احوال است نی موقوف حال
بندهٔ این ماه باشد ماه و سال
چون بگوید حال را فرمان کند
چو بخواهد جسمها را جان کند
کیمیای حال باشد دست او
دست جنباند شود می‌مست‌او
گربخواهدمرگ‌هم‌شیرین‌شود
خارونشترنرگس‌ونسرین‌شود

میراث – (اصطلاح فقهی) مفعال از ارث است و یاء آن منقلب از واو است و استحقاق انسان است‌بواسطهٔ مرگ‌دیگری به نسب یا سبب مالی را بالاصالة، و موجبات ارث دو امر است، نسب وسبب، نسب عبارت از اتصال بولادت است مانند «اب و ابن» رجوع بارث و طبقات ارث شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

میراث گاه اطلاق میشود بر موروث‌که عبارت باشد از اموال و حقوقی که از میت میماند.

وگاه این لفظ بمعنی مصدر استعمال میشود یعنی استحقاق یافتن حق.

کلمهٔ میراث در اصل واو بوده و بدل بیاء شده چنانکه گاه بدل بهمزه می‌شود مثل ارث و گاه بتاء مثل تراث و گاه به همان حال میماند مثل وارث و ورثه.
(کلیات حقوق ص ۳۵۶)

میراث زوج و زوجه – از اصطلاحات فقهی است

در کلیات حقوقی آمده است:

برای زوج و زوجه سه حالت است: اول آنکه میت را ولدی باشد دراینصورت زوج مستحق ربع است و زوجه مستحق ثمن بدلیل کتاب و سنت.

دوم آنکه برای میت ولدی نباشد در اینصورت زوج مستحق نصف است وزوجه مستحق ربع. دلیل این هم کتاب و سنت است.

اگر فریضه بهمهٔ ورثه نرسه و از آن کسر آید از فرض زوجین چیزی کسر نمیشود زیرا کسر گذاردن از آنها عول است و عول چنانکه قریباً ذکر خواهد شد بمذهب امامیه باطل است.

در کسر نشدن ازنصیب زوجین‌فرقی بین وجود ولد و عدم وجود را نیست.

سوم آنکه برای‌او وارثی اعم ازنسبی و سببی سوای حاکم نباشد.

در اینصورت بنابر مشهور نصف متعلق بزوج است فرضاً و باقی هم باید باو رد شود. مستند حکم، اخبار مستفیضی است که در آنها تصریح شده است باینکه وقتی زن غیر از شوهرش وارث دیگری نداشته باشد میراث متعلق بشوهر است.

دیلمی بطوریکه از او نقل شده تمایل نموده باینکه مازاد فریضه زوج بانبودن وارث دیگری متعلق بامام است و بـا او احدی ارث نمیبرد.

باصل و ظاهر آیه و خبر موثق و بر آن اشکال شده است باینکه اصل معارض با نص نیست و دلالت آیه بر عدم رد مازاد از فرض زوج باو من‌باب مفهوم لقب یا وصف است و هرکدام باشد در مقابل نص صریح حجت نیست.

اما خبر موثق اولا مقاومت با اخبار صحاح ندارد. ثانیاً صریح نیست دراینکه نباید مطلقاً باو رد نشود و ممکن است آن را حمل نمود بصورتی که برای میت غیر از زوج وارث دیگری هم باشد چنانکـه غالباً همین‌طور است.

اما زوجه درصورتیکه برای‌میت‌علاوه بر او وارثی جز امام نباشد آیا مازاد از فرض (ربع) باو رد میشود یا نه؟

در مسئله سه قول است: قــول اول این است که مازاد باو رد میشود و این قول از مفید نقل شده و مستند آن صحیح ابی‌بصیر است.

قول دوم این است که بزن علاوه بر فرض چیزی باو رد نمیشود بلکه مازاد متعلق بامام است و این قول مشهور بلکه میشود گفت مجمع علیه است زیرا عبارت مفید صراحتی در زوجه ندارد و ممکن است از آن ارادهٔ زوج شده باشد.

و از ابن ادریس نقل شده که مفید در کتاب اعلام از این قول عدول کرده است.

قول سوم این است که‌با عدم حضور امام مثل این زمان مازاد بزوجه ردمیشود نه با حضور امام. و این قول از صدوق و شیخ طوسی وجمع دیگر نقل شده است و نظر قائلین باین قول جمع بین اخبار بوده باینطریق که اخبار داله بر عدم رد محمول بر موقعی است که امـام حضور داشته باشد و اخباریکـه دلالت بـر رد مازاد بزوجه دارند محمول بزمان غیبت امام است. و ابن ادریس این قول رامورد طعن قرار داده و میگوید این قسم از جمع دورتر از بعد بین مشرق و مغرب است. و شهید ثانی در مسالك این قول را باین نحو مورد خدشه قرار داده که روایتی را که از حضرت باقر نقل شده و او حی و حاضر بوده چطور میشود بزمانی که یك صد و پنجاه سال متأخر از زمان اوست حمل نمود. و ممکن است از این اشکال جواب داد باینکه مقصود از عدم حضور امام دست رسی نداشتن باوست.

بهر حال این قول مبنی است بر جمع بین اخبار در حالتیکه شاهد جمعی وجود ندارد.

پس حق در مسئله چنانکه عمل نیزبر آن جاری است این است که مازاد از فرض زن وقتی وارث دیگری برای میت نباشد راجع بحاکم شود.

(کلیات حقوقی ص ۳۸۹، ۳۹۱)

میراث طبقهٔ سوم ــ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

با وجود یکنفر درطبقهٔ دوم از این طبقه، [illegible] رد نمیشود و استدلال کرده است.

اگروارث منحصر بیك عمو باشد همه مال مختص باوست. و در صورتیکه‌متعدد

باشند مال را بالسویه بین خـود تقسیم می‌نمایند بشرط اینکه مساوی در مرتبه باشند باینکه بعضی از بعض دیگر بمیت نزدیکتر نباشد و دیگر اینکـه از حیث انتساب‌بمیت تفاوت نداشته باشند باینکه بعضی تقربشان بمیت پدری باشد و بعضی مادری و بعض دیگر ابوینی.

و همچنین عمه و عمات، پس اگـر منحصر بیکی باشد مال مخصوص اوست و در صورتیکه متعدد باشند مال را بطور تساوی بین خود تقسیم مینمایند.

اگر اعمام با هم باشند و در جهت قرابت بین آنها تفاوتی نباشد باینکه‌همهٔ آنها اخوهٔ پدر و مادری متوفی بوده یا همه اخوهٔ پدری و یا مادری باشند مال بین آنها بطریق مذکور، ذکور دوبرابر اناث تقسیم میشود.

اگر در جهت قرابت مختلف باشند عمه یا عموی مـادری اگـر یکـی باشد مستحق سدس است. واگر زائد بر یکی باشد مستحق ثلث خواهند بود و آنرا به طور تساوی بدون تفاوتی بین ذکـور و اناث تقسیم خواهند نمود و باقیمانـده متعلق بعم یا عمات پدر و مادری و یـا مختلط از هردو خواهد بود که آنرا جز در مورد اخیر، بطور تساوی بین خـــود قسمت مینمایند.

(کلیات حقوق ص ۴۱۷)

میراث عصبه ـ رجوع به عصبه شود.

میر مجلس ـ (اصطلاح عرفانی) ساقی میخانه، رند خرابات.

سنائی گوید:

ساقیا دانی که مخموریم درده جـام را
ساعتی آرام ده این عمربی آرام را
میرمجلس چون‌توباشی‌باجماعت‌درنگر
خام‌درده پخته راوپخته درده خام را
قالب فرزند آدم آز را منـزل شده
انده پیشی وپستی تیره کرد ایام را
نی‌بهشت ازماتهی گردد، نه‌دوزخ پرشود
ساقیا در ده شراب ارغوانی فـام را

میزان ـ (اصطلاح کلامی، فلسفی و نجومی و علوم غریبه)

مـأخـوذ از قرآن مجید است « اما من ثقلت موازینه»

صدرالدین گوید: افعال هر کس در صحیفهٔ خیـال منفصل او منعکس شده و ثابت میمانند و در آخرت وجود تجسمی خارجی پیدا میکنند و هر فردی افعال و اعمال خود را مشاهده میکند و معیـار میکند و آن عبارت از میزان است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۷۹ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۳۳۷).

وبالجمله این‌اصطلاح‌مأخوذازآیه «و امامن ثقلت موازینه...» میباشد بعضی اصولا منکر میزان شده‌اند و بعضی متوسل به تأویل شده‌اند و در هر حال آیات‌متعددی در این مورد آمده است مانند آیه فوق و آیه «و نضع الموازین القسط لیوم‌القیمة» و «والوزن یومئذالحق»

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ٤ ص ٦٤)

بنزد عارفان میزان عبارت است از: دین،قواعد واحکام شریعت وطریقت: پیران طریقت و ارباب معرفت‌گویند، مـوازیـن مختلف است، نفس و روح را میزانی است و قلب و عقل را میزانی

است و معرفت و سر را میزانی است. نفس و روح را میزان امر و نهی است و هر دو کفه آن کتاب و سنت است، قلب و عقل را میزان ثواب است.

و هر دو کفه آن وعــد وعید است، معرفت و سر را میزان رضا است و هر دو کفهٔ آن هرب و طلب است، هرب ازدنیا بگریختن است و در عقبی آویختن است و طلب عقبی بگذاشتن‌است ومولی راجستن

پیر طریقت گفت: الهی، اگر کسی ترا بطلب یافت، من خــود طلب از تــو یافتم، اگر کسی ترا بجستن یافت، من بگریختن یافتم، الهی، چون وجود توبیش از طلب و طالب است، طالب از آن در طلب است که بیقراری بر او غالب است، عجب آنست که یافت نقد شد و طلب برـ نخاست، حق دیده ورشد و پردهٔ عــزت بجاست.

(از عده ج ۵ ص ۵۶۰).

در اصطلاح نجوم و هیئت یکــی از صور بروج دوازده‌گانه بود شامل ۸کوکب داخل صورت و ۹ کوکب خارج صورت آن ۸ کوکب داخل واقع است بین عذراء و عقرب اولین کوکب از دو کوکب جنوبی آنرا زبانی عقرب نامند.

(از صور کواکب ص ۱۹۸)

از ستارگان او است کفهٔ جنوبی و کفهٔ شمالی و زباناالعقرب

ـ در علوم غریبه

منظور علمی است که در آن مماثلت و مقابلت بررسی میشود. مانند معادله حاربحار. و بارد ببارد. و رطب برطب‌که مربوط به مماثلت است.

معادلت حار ببارد. و رطب بیابس که مربوط بمقابلت است و در اینجا شرایطی و قواعدی دارند از جمله هر کلی جزء خود را جذب میکند و هر جزئی بالقوه و بالفعل داخل در کل است.

دیگر اینکه اجزاء غالبه هر طبعی ضد خود را پنهان‌کرده و خود جای آنرا گیرد.

دیگر آنکه هرگاه اجزاء چیــزی از چهار مرتبه اجزاء ضد خود فزونترگردد بمرتبهٔ اول خود بازمیگردد.

و باز در علم میزان بحث از ایــن میشود که هرگاه مقدار دو جوهر یکی‌بود اگر یکی مدور بود آن دیگر نیز مدور بود و اگر مسطح بود آن دیگر نیز مسطح بود.

(از مختار رسائل ص ۹۲).

و نیز علم میزان معرفت به مقدار و کمیت اجزاء و اموری بود که در هنگام اختلاط باید مرعــی شود مانند اختلاط زجاج بازیبق در هر حال علمی که این امور را بررسی میکند علم میزان گویند.

(از مختار رسائل جابر ص ۱۴۱)

و نیز وزن مخصوص اشیاء راگویند و نیز اوزان و میزان مزاج اشیاء است.

میزان عقل ـ منظور منطق است.

میزان الحق ـ منظور عدالت است. و میزانی است‌که روز حشر اعمال‌بندگان بدان وزن شود.

(از رسالهٔ اول اخوان آراء و دیانات ص ۴۱۷)

می عشق ـ (اصطلاح عرفانی) حالت جذبه و شیفتگی و تجلیات ربانی است.

عراقی گوید:

من مست عشقم هشیار نخواهم شد
وزخواب خوش‌مستی بیدار نخواهم‌شد
امروز چنان مستم از بادهٔ دوشینه
تا روز قیامت هم هشیار نخواهم‌شد
تاهست زنیک‌وبد در کیسهٔ من نقدی
درکوی جوانمردان عیار نخواهم شد
آن رفت‌که می‌رفتم درصومعه هرباری
جز بردر میخانه این‌بار نخواهم شد
از توبه و قرایی بیزار شدم لیکن
از رندی وقلاشی بیزار نخواهم شد

•

ساقی چه کنم بساغر و جام
مستم‌کن از آن می غم انجام
با یاد لب تو عاشقانرا
حاجت نبود بساغر و جام

حافظ

گر می‌فروش حاجت رندان روا کند
ایزد گنه به بخشد و رفع بلا کند
ماراکه درد عشق وبلای خمارکشت
یا وصل دوست یامی صافی دواکند
مطرب بسازعودکه‌کس بی‌اجل نمرد
وآن‌کونه این ترانه سراید خطاکند

میدان ـ (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌شهود معشوق را گویند.

(از کشاف ص ۱۵۶۳)

المیسان ـ (اصطلاح نجومی)

نام یکی از دو کوکب انورالهنعه‌بود و هنعه دو ستارهٔ بود درخشنده واقع در کهکشان واقع بین جوزاء یعنی رأس ـ الجبار و رأس‌التوأمین که نورانی تر آن دو را میسان نامند و آن دگر را ....و بیان شد که آن دو کوکب منزل ششم از منازل قمر است.

(از معجم الفلکی).

میکائیل ـ (اصطلاح علوم غریبه) در ادعیه و اوراد بکار رود و هم در کلمات و علوم غریبه و ملکی بود موکل ارزاق عباد و ابقاء بندگان در روی زمین و در طلسمات نماینده او شکل و طلسم مشمن بود.

(از شمس معارف الکبری ص ۳۳).

روز میکائیل روز چهارشنبه بود و در او امتزاجی است از طبایع اربعه.

میکده ـ (اصطلاح عرفانی) خرابات، مجلس انس دوستان، خانقاه، قلب مرشد کامل و محل مناجات بنده با حق باشد.

*

زمانه افسر رندی نداد جز بکسی
که سرفرازی عالم درین کله‌دانست
هرآنکه رازدوعالم زخط‌ساغر خواند
رموز جام‌جم ازنقش خاك‌ره دانست

عراقی گوید:

*

کردم گذری بمیکده دوش
سبحه بکف وسجاده بردوش
پیری بدر آمد از خرابات
کاین جا نخرندزرق‌مفروش
تسبیح بده، پیاله بستان
خرقه بنه و پلاس در پوش
در صومعه بیهده چه باشی
در میکده رو شراب می‌نوش
کز یاد رخ و جمال ساقی
جان ودل‌ودین کنی فراموش

می کهنه ـ (اصطلاح عرفانی) قلب عارف کامل واصل:

عطار گوید:

ای ساغی ماهروی برخیز

کان آتش تیز تو بنشست
دربتکده رفت و دست بگشاد
زنار چهار کرده بربست
درده می کهنه‌ای مسلمان
کاین‌کافر تازه توبه‌بشکست
دردی بستد بخورد و افتاد
وز ننگ‌وجود خویشتن‌رست

می‌مغانه ـ (اصطلاح عرفانی) تجلیات ربانی و انفاس قدسی مرشد کامل:

عراقی گوید:

چنین که حال من زار در خراباتست
می مغانه مرا بهتر از مناجاتست
مرا چو می نرهاند ز دست خویشتنم
بمیکده شدنم بهترین عباداتست
درون کعبه عبادت چه‌سود؟ چون دل من
میان میکده، مولای عزی و لات است
مرا که بتکده و مصطبه مقام بود
چه‌جای صومعه و زهد ووجدوحالاتست

عطار گوید:

ساقی سخن از می مغان گفت
دل چون به‌شنید نوش‌جان‌گفت
یك جرعه می و هزار معنی
از عشق بگوش عاشقان گفت
در گردش جام حسن ساقی
با ما غم و شادی جهان گفت
نارسته هنوز دار منصور
عشق آمد و عقل رازروان‌گفت

*

در صومعه نگنجد رند شرابخانه
ساقی بده مغنی، در ده می مغانه؟
ره ده قلندریرا دربزم دردنوشان
بنما مقامریرا راه قمارخانه

میل ـ میل رجوع باصل را گویند و مقام بی‌شعوری و ناآگاهی از اصل و مقصد.

(اصطلاحات فخرالدین)

میل ـ (اصطلاح فلسفی و نجومی) میل بمعنای رغبت در چیزی است و به معنای حب است و بمعنای خروج از حال استوا است و در فلسفه مبدأ حرکت اجسام را بطرف علو و سفل میل طبیعی آنها گویند.

توضیح آنکه: هر جسمی از اجسام و عنصری از عناصر دارای مرکز خاصی است که متمایل به آن میباشد چنانکه‌آتش طبعاً بطرف علو رود و خاك بطرف سفل، امری که در اجسام است که بعضی را به طرف علو و بعضی دیگر را بطرف سافل میکشاند میل طبیعی گویند و متکلمان میل را اعتماد نامند و آنرا تقسیم کرده‌اند به اعتماد لازم مانند اعتماد ثقیل به سافل و خفیف به علو و غیر لازم که مساوی با میل قسری است.

میل قسری در مقابل میل طبیعی است و آن محرکی است که بواسطهٔ قاسرخارجی در اجسام حادث میشوند که اجسام را بر خلاف میل طبیعی آنها سوق میدهد.

محققان حکما گویند: میل عبارت از هیئت قاری است در اجسام که موجب توجه آنها به جهت علو و سفل است.

از میل قسری گاه تعبیر به میل غریب شده است.

و تقسیم دیگر آنکه میل یا ارادی‌است و یا غیر ارادی است میل ارادی مبدأ حرکت موافق با قصد و اراده است و بالاخره حرکتی که مبدأ آن اراده ومتوجه

بیك جهت نباشد میل ارادی است وآنرا میل نفسانی هم گویند

(ازمباحث المشرقیه ص ۲۸۷ ـ اسفار ج ۲ ص ۲۰٤، ۲۷، ۲٤ ـ شفا ج ۱ ص ۲۱۹).

در اصطلاح هیئت و نجوم

فاصله و دوری هر نقطه و مداری را از معدل‌النهار میل گویند بسوی شمال و یا جنوب پس مدار هر ستارهٔ را با مدار معدل‌النهار قیاس کنند و عرض عبارت از دوری و فاصلهٔ بود ازمنطقة‌البروج بسوی شمال و جنوب.

(از التفهیم ص ۷۸)

و بالاخره میل:

عبارت از قوسی بود از دایرهٔ میل بین معدل النهار و دایرة‌البروج و آنـرا میل اول گویند و میل ثانی قوسی است‌که بین معدل‌النهار و دائرة‌البروج است دردایرهٔ عرض و از این جهت میل ثانی گویند که بازاء میل اول است.

و میل آفتاب بعد آن بود از معدل‌ـ النهار که منطقه فلك نهم است.

ترکیبات در معنای قلسفی

میل ارادی

میل طبیعی

میل غریب

میل قسری

رجوع به میل شود

میلاد ـ (اصطلاح گاه‌شماری) و شب زادن حضرت عیسی را میلاد گویند کـه مبدء تاریخ مسیحیان بود و شب بیست و پنجم از کانون اول بود در آن شب در دهی بنام ناصرة‌الجلیل بدنیا آمد که‌نزدیك اورشلیم بودمردمان او را عیشوع ناصری خوندی. و نصرانی و نصاری ازین آمده است.

میل کلی ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)

اهل نجوم دوایر صغیرهٔ موازی با خط استواء فرض نموده‌اند که هریك از این دوایره صغیرهٔ موازی با خط استواء بر حسب مکانی که واقعند نامی دارند. یکی مدار انقلابین است و دیگری مـدار قطبین

بعد و فاصله قطب از مدار خود و یا فاصلهٔ مدار انقلاب از خط استواء بیست و سه درجه و بیست و هشت دقیقه است که میل کلی گویند و طول عبارت از درـ جاتی است از خط استواء با دایرهٔ موازی آن.

و عرض درجاتی از نصف‌النهار میان خط استواء و دایرهٔ موازی خواه بطرف جنوب و خواه بطرف شمال.

(از ریاض المنجمین ص ۳٤)

میل نفسانی ـ رجوع به میل شود.

میقات ـ (اصطلاح فقهی) محل‌هائی که حاجیان از آن احرام شوند.

لایصح الاحرام قبل‌المیقات الا بالنذر و شبهه من‌العهد والیمین اذا وقع الاحرام فی شهر الحج ولو کان عمرة مفردة لم یشترط وقوع احرامها فی اشهره لجواز ها فی مطلق‌السنة... ولا یجوز للمکلف ان یتجاوز المیقات بغیر احرام عداماستثنی من‌المتکرر فیجب الرجوع الیه مع‌الامکان فلو تعذر بطل نسکه ان تعمده ولا احرم من حیث امکن...

والمواقیت، ذوالحلیفه (بضم الحـاء و

فتح‌اللام و فاء) والمراد به الموضع الذی فیه الماء و به مسجد الشجرة والاحرام منه افضل للمدینة والحجفة و هی فی‌الاصل مدینة احجف بها‌السیل و هو علی ثلث مراحل من مکة و هی‌الشام و یلملم و یقال الملم و هو جبل من جبال‌التهامة للیمن و قرن المنازل بفتح قاف‌و سکون راء، والعقیق للعراق وافضله المسلخ ثم غمرة ثم ذات عرق و میقات حج‌المتمتع مکة وحج الافراد منزله

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۰)

میوهٔ درخت موجودات ـ (اصطلاح عرفانی) و منظور انسان کامل است (رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۷۲) : :

مینوی ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی عالم روحانی در مقابل عالم گیتی، رجوع شود به عالم مینوی و (ازش ص ۲۷۲).

میمونیه ـ (اصطلاح کلامی) پیروان میمون بن خالد را گویند وی گوید بنده بر اعمال و افعال خود تسلط دارد وخدا همواره اراده خیر کند نه شر، نکاح با دختر دختر و دختر فرزند برادر و خواهر را جایز میداند.

(رجوع شود به شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم ص ۱۷٦).

ن

نون - (اصطلاح عرفانی) ن والقلم از فواتح سور قرآنست و در اصطلاح اهل معنی «ن» عبارت از علم خدای متمال است در حضرت احدیت و «قلم» حضرت تفصیل است که فرمودند «ن والقلم و ما یسطرون» «ن» دواتست و «قلم» خامهٔ از نور و نویسنده خداوند غفور، به لوح با قلم زبرجد نوشت، نور بشریت، بر دفتر یاقوت نوشت،قصد وکردار مخلوق نوشت، بردل عارف بقلم کرم نوشت، بمداد فضل نوشت، بر دفتر لطف نوشت، صفت ونعت معروف نوشت، «کتب فی قلوبهم الایمان» لوح نوشت و همه آن تونوشت، دل نوشت، همه وصف خود نوشت.

(از عده ج ۱ ص ۲۵۱).

و باز «ن» کنایت از یونس است که فرمود وذالنون اذ ذهب مغاضباً فظن أن لن تقدر علیه.

ن - (اصطلاح ادبی) نون مفرده در زبان و قواعد عرب بر چهار وجه است

۱ـ نون تأکید و آن یا خفیفه است یا ثقیله، نون تأکید ثقیلـه در آخر تمام صیغ فعل‌های مضارع، امرونهی درمی‌آید بجز ماضی مانند «یضربن. یضربان. یضربن»...

و نون تأکید خفیفه در آخر مفردها و جمع‌های مذکردرآید مانند«یضربن یضربن تضربن» در تأکید ثقلیه تاکید شدیدتر است «البته البته» و درخفیفه‌کمتر «البته» مانند «والله لا کیدن اصنامکم» و «اما تحافن و اما ینز عنك من‌الشیطان»

۲ـ نون تنوین که تونی است زائده ساکنة که ملحق به آخر کلمات شود برای غیر توکید که در تلفظ آید نه در کتابت مانند «کتاباً» رجوع به تنوین شود.

۳ـ نون اناث که برای جمع مؤنث بود مانند «یذهبن»

٤ـ نون وقایه که قبل از یاء متکلم درآید مانند «اکرمنـی» و «ضربنـی - خلانی و ادرکنی» این نـون فعـل را از

التباس باسم مضاف بیاءمتکلم بازدارد...
(از سیوطی ص ۱۸۱ – ۲۷ – مغنی ص ۱۷٤ – ۱۷٦).

ناجذ – (اصطلاح نجومی) یا ناجد و نام دیگری است از مرزم (بکسر میم اول و فتح زاء).
و آن کوکبی بود واقع در جبار.

نادر – (اصطلاح ادبی) رجوع بشاذ شود.

نار – (اصطلاح فلسفی) نار یکی از عناصر اربعه است از نظر اشراقیان نار یکی از اشرف عناصر عالم وجود است.
شیخ اشراق گوید: نار ازلحاظ سلطه و قدرت شبیه به نفس است و همانطور که نفس عالم ارواح را روشن میکند آتش نیز عالم اجسام را روشن میکند. عقل اول خلیفهٔ خدا است در عالم عقول و نفوس فلکیه خلیفهٔ حق‌اند در عالم افلاك و مثل و در روی زمین خلیفهٔ اول نفوس مدبرهٔ انسانی‌اند و خلیفهٔ کبرایند و آتش‌خلیفهٔ دوم و صغری است در عالم اجسام وتدبیر امور زمین بعد از نفوس بشری بعهدهٔ نار است و از این رو ست‌که‌گویند نار برادر نفس و خلیفهٔ انوار است و پارسیان بدین جهت نار را قبلهٔ خود قرار داده‌اند وآنرا عبادت کرده‌اند.
وی گوید : اولین کسی که آتشکده بنا کرد هوشنگ و بعد جمشید و کیخسرو و بعد زردشت عمل آنها را تأیید کرد آنان عقیده داشتند که همانطور که آتش ابراهیم خلیل را نسوزانید کسانیکه آنرا عبادت و پرستش کنند از عذاب آن مصون میباشند.

در میان فلاسفهٔ قدیم نیز کسانی‌بودند مانند هراکلیت که منشأ و مرجع کون را آتش میدانست و آنرا ازلی و ابدی میپنداشت که منشأ تحولات و تغییرات کائنات است واصل همهٔ موجودات است
(ش ص ٤۳۵ – مجموعه دوم مصنفات ۱٤۸ – ۱۵۷ – ۱۸۸، تفسیر ص ۱۵۰۱).
نزد عارفان کنایت از آتش عشق است.

ناز – (اصطلاح ذوقی) ناز قوت دادن معشوقست عاشق خود را در عشق وبعضی دگفته‌اند فریب دادن معشوق است، عاشق خود را.
(از کشاف ص ۱۵٦۳).

نازل – رجوع به عالی شود.

ناسخ – (اصطلاح اهل حدیث ودرایه) حدیثی را گویند که دلالت بر رفع حکم شرعی سابق کند و منسوخ حکم مرفوع است و مشهور است که همانطور که در قرآن مجید ناسخ هست وبعضی آیات حکم بعضی دیگر را نسخ کرده‌اند در احادیث نبویه نیز ناسخ هست، رجوع به نسخ و رجوع به (درایه ص ٤۹) شود.

ناسوت – (اصطلاح‌فلسفی) عالم‌اجسام و جسمانیات و زمان و زمانیات را عالم ناسوت مینامند و عالم ملك و شهادت هم گویند.
(از اسفار ج ٤ ص ۸۹ – مجموعه دوم مصنفات ۲۰۱ ، ۲۰۳).

ناشز – (اصطلاح فقهی) وزنی که از منزل مرد خارج شده باشد و یا ازتسلیم خود بشوی خود، خودداری کند
(از کشاف ص ۱۳۹٦) و این چنین

زنی را نفقه نباشد و احکامی دارد.

الناشطات- (اصطلاح ذوقی) شیخ اشراق به معنی نفوس انسانی گرفته‌است و به معنی نفوس کاملهٔ که بدین عالم تعلق یافته‌اند و به کالبدهای انسانی اندر آویخته‌اند که فرمود والناشطات نشطاً

(از تلویحات ص ۱۷)

ناطح - (اصطلاح نجومی) و آن انور ستارگان ثلثهٔ «اشراط» بود و نیر حمل نیز نامند.

ناطق - (اصطلاح منطقی) ناطق یعنی حیوانی که دارای نفس دراکه باشد در مقابل صامت یعنی حیوانی‌که دارای نفس دراکه و شعور نیست «وانما نعنی بالناطق شئی له نفس ناطقه»

(شفا ج ۲ ص ۵۰۵، ۵۰۸ - تفسیر ص ۲۳۰ - دستور ج ۳ ص ۳۹۳).

نافع - آنچه مطلوب بالغیر است نافع و آنچه مطلوب بالذات است خیر میگویند.

(شفا ج ۲ ص ۵۷٦).

نافله - (اصطلاح فقهی) یعنی ندب و جمع آن نوافل است و مراد نمازهای مستحبی است، نافله رمضان بنابرمشهور، هزار رکعت است که در شبهای بیست‌روز اول هر شبی بیست رکعت، هشت رکعت بعد از مغرب و دوازده رکعت بعد از عشا و در ده روز آخر هر شبی سی‌رکعت هشت رکعت بعد از مغرب و باقی را بعد از عشا و در شب نوزدهم و بیست و یکم و سوم هر شبی صد رکعت بجز رکعاتی‌که بر حسب تقسیم اولیه باید بخواند.

ونوافل شبانه یازده‌رکعت است رجوع به رواتب شود.

و نوافل مبتدئهٔ نمازهائی است که شخص خود میخواهد بخواند بحکم «الصلوة قربان کل تقی»

(از شرح لمعه ج ۱ ص ٤٥، ۸۲).

ناقص - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) ناقص مقابل‌کامل است. وجودناقص‌مقابل وجود کامل است و ممکنات موجودات ناقص‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۳۹۳).

«الناقص هوالذی یحتاج الی امر خارج یمده بالکمال مثل الاشیاء التی فی‌الکون»

(اسفار ج ۲ ص ۷۱) رجوع شود به تام.

*

نحوئی گفت در حضور عوام
کان که ناقص است و گاهی تام
تام از اسم بهره‌ور باشد
لیك همواره بی خبر باشد
وانکه ناقص بود خبر دارد
خبرش همچو اسم ناچار است
عامیش بانگ بر کشیدکه هی
مولوی قول منعکس تا کی؟
بی خبر را بعکس خوانی تام
با خبر را به نقص رانی نام
تام آن‌کس بودکه با خبر است
ناقص آن‌کزخبر نه‌بهره‌وراست
پیش ارباب دانش و عرفان
کی بود این تمام آن نقصان

ناقصان - (اصطلاح‌عرفانی)انسانهای غیر کامل.

اهل تربیت و اهل حکمت میگویند که بعضی از آدمیان سه روح دارند واینها ناقصانند و بعضی از آدمیان چهار روح

دارند واینها معتقدانند وبعضی ازآدمیان پنج روح دارند و اینها کاملانند و این پنج روح هر یکی غیر یکدگرند قالب به مثابهٔ مشکوة است، روح نباتی که در جگر است بمثابه زجاجه است و روح حیوانی که در دل است بمثابهٔ فتیله است و روح نفسانی که در دماغ است بمثابهٔ روغن است و این روغن از غایت لطافت می‌خواست‌که اشیاء وحکمت اشیا راکماهی‌بداند و پس از آنکه نار بوی پیوندد «یکاد زیتها یضیئی ولو لم تمسه نار» پس این روغن نور باشد و چون نار که روح انسان‌است بروغن پیوست نور علی‌نور شد وچون نور الله بروح انسان پیوست نور نور نور شد «یهدی‌الله بنوره من یشاء»

(رجوع بانسان کامل نسفی ص ۳۱ شود).

ناقه ــ (اصطلاح ذوقی) مأخوذ از قرآن کریم است که فرمود: قال هذه ناقة لها شرب و لکم شرب یوم معلوم. منظور ناقهٔ صالح پیامبر است و کان فی‌المدینة تسعة‌رهط یفسدون فی‌الارض ولایصلحون سرانجام قوم او ناقه را پی کردند و بکشتند، در نزد اهل ذوق ناقه کنایت از جسم است و صالح کنایت از روح. ناقهٔ صالح بصورت بد شتر.

پی بریدندش ز جهل آن قوم مر
از برای آب جو خصمش شدند
آب کور و نان ثبور ایشان بدند
ناقة‌الله خورد از جوی میغ
آب حق را داشتند از حق دریغ
ناقهٔ صالح چو جسم صالحان
شد کمیتی در هلاك طالحان
تا بر آن امت ز حکم مرگ و درد
ناقة‌الله و سقیها چه کرد.
روح صالح بر مثال اشتریست
نفس گمره مرو را چون پی‌بریست
روح همچون صالح و تن ناقه است
روح صالح قابل آزردن است
روح اندر وصل و تن در فاقه‌است
روح صالح قابل آفات نیست
زخم بر ناقه بود بر ذات نیست
روح صالح قابل آزار نیست
نور یزدان صبغهٔ کفار نیست

ناقوس ــ (اصطلاح ذوقی) مقام جمع را ناقوس گویند.

بعضی گویند ناقوس عبارت از انتباه است که بسوی توبت و انابت و زهد و عبادت دعوت کند و جذبهٔ که از حق خبر کند و از نفس خلاصی دهد و بطاعت و قناعت بخواند وهرچه مردمرا از خواب غفلت بیدارکند و ازمستی عطلت هشیار نماید آن جذبهٔ حق است.

(کشاف ص ۱۴۰۴)

ناله ــ (اصطلاح ذوقی) ناله رامناجات گویند.

نالهٔ زار ــ (اصطلاح ذوقی) ناله‌زار جستن محبت را گویند و نالهٔ که در اثر فراق محبت از محبوب است.

نامــ (اصطلاح ذوقی)نام عبارت‌از طلب شهرت و جاه و هوس نیکنامی و نامداری است و د رعشق هرکه دربندنام و آوازه است خانهٔ او بیرون دروازه است و خودنمائی و خودستائی و شهرت‌طلبیدن و در آن استقامت ورزیدن و صورت‌پرست بودن است.

شاعر گوید:

ز صورت پرستیدنت می‌هراسم
که تا زندهٔ ره بمعنی نداری

سعدی گوید:

سعدیا چون بت شکستی خودمخواه
خود پرستیدن کم از اصنام نیست

و بعضی کشف حجاب را گویند.

ناموس – (اصطلاح عرفانی) ناموس عبارت از شرع الهی است یعنی اسلام و نامـوس اکبـر جبرئیـل است و اصحاب النوامیس یعنی اصحاب ادیان ومتشرعان.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۳۹۳).

عراقی گوید:

جماعتی که زناموس و نام میگفتند
بدین دوش ز مستی و جام میگفتند
بیا به‌بین که چه‌فتوی دهند درمستی
همان گروه که می را حرام می‌گفتند
بطوف کعبه شنیدم که ساکنان حرم
که اهل دیر مغان را سلام می‌گفتند

اخوان گویند وضع ناموس بمنظـور صلاح دین و دنیای مردم بود.

(رجوع برساله نهم از رسائل اخوان ص ۲۵۳) شود.

در رسائل ناموسیات بحث از نوامیس الهی و اوضاع و احوال انبیاء شود

نامیه – (اصطلاح فلسفی) قوت نامیه قوتی است که فعل آن نمو باشد.

(از کشاف ص ۱۴۳۳)

ناوسیه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔهستند که امامت را به حضرت صادق متوقف‌کنند و گویند حضرت زنده است و در موقع خود ظهور میکند و او است القائم‌المهدی.

(از درایه ص ۱۴۱).

بالاخره این فرقه پیروان شخصی از اهل بصره که به ناووس منسوب است میباشند و اینان امامت را در امام جعفر صادق بنص پدرش امام باقر (ع) ختـم میدانند و او را مهدی منتظر میپندارند.

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۵۶)

الناهضات – (اصطلاح ذوقی) مأخوذ از قرآن مجید است شیـخ شهاب الدیـن اشراق آنرا کنایت ا زنفس داند در آن هنگام که کمال یافته باشد و در مظـان قطع علاقه از کالبد است.

(از تلویحات ص ۱۰۷)

نای – (اصطلاح ذوقی) نـای مقام محبوب را گویند در حجاب رقیق و پیام محبوب را گویند.

(کشاف ص ۱۵۶۳)

نایب – (اصطلاح عرفانی) جانشین. ابدال.

مولانا گوید:

نایب حق است و سایهٔ عدل حق
آینهٔ حق است و باشد مستحق
گو ادب از بهر مظلومی کنـــه
نی‌برای عرض وخشم و دخل‌خود

*

گفت زن نك آفتابی تافته است
عالمی زو روشنائی یافته است
نایب رحمان خلیفه کردگار
شهر بغداد است ازوی‌چون بهار

نایب‌فاعل– (اصطلاح ادب) در اصطلاح اهل عربیت نایب فاعل یا مفعول مالم‌یسم فاعله اسمی است. مرفوع که بجای فاعل نشیند در فعل مجهول‌که همان مفعول است قبل از مجهول شدن فعل مانند «ضرب‌زید»

و در افعال دو معمولی مفعول اول نایب فاعل شود.
(از سیوطی ص ۸۷- الهدایه ص ۱۸۷)

نبات- (اصطلاح فلسفی) نبات یکی از موالید ثلث است قوت نامیه منشأ تنمیه و رشد است (از دستور ج ۳ اخوان ج ۳ ص. ۱۹)

اخوان الصفا راجع به‌نباتات بحث مفصل کرده و گویند اولین مرتبت نبات، گیاهی است که هم سطح زمین و چیزی برجسته است. که خضراءالدمن باشد و آن بمانند غباری بود و سپس بترتیب بالا و بالاتر رود تا به مرتبت کامل آن رسد که نخل بودو اولین مرتبت حیوان متصل بآخرین مرتبت نبات بود و پست ترین حیوانات حلزون و عالی ترین آنها میمون‌بود و آن حد فاصل بین انسان و حیوان است.

(رجوع شود به رسالهٔ دهم از ناسوسیات ص۳۱۵ و ۳۱۸ و رساله پنجم طبیعیات ص ۲۳۳ و ۲۴۵)

نبش قبر- (اصطلاح فقهی) که پس از دفن میت قبر را بشکافند بهر منظوریکه باشد و آن در شریعت اسلام حرام است: گرچه میت طفل یا مجنون باشد مگر آنکه یقین حاصل شده باشد که خاك شده است و از بین رفته است و اسکلت آن تشخیص داده نمیشود.

نبوت- (اصطلاح کلامی، عرفانی) نبوت عبارت از اخبار از حقایق الهیه است‌یعنی از معرفت ذات و اسماء و صفات و احکام او.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵۴)

برخی از ترکیبات: فلك نبوت، گلستان نبوت، مسندنبوت، درج‌نبوت،دولت نبوت، اسرار نبوت، در صدف نبوت، مهد نبوت، درج نبوت، دولت نبوت، اسرار نبوت، خلعت نبوت، قوت نبوت، پیراهن نبوت، سریر نبوت، منصب نبوت، حلیه نبوت، گنج نبوت...

نبی- کسی‌که مبعوث شود از طرف‌خدای برای رهنمائی بندگان که سخن گوید با آنها وآنها رابرطاعات رهنمائی کندرجوع به نبوت شود.

عزیزالدین نسفی گوید: نبوت را دو روی بود، رویی بطرف خلق و روییبطرف خالق و اگر چه ولایت بالاتر از نبوت‌است و لکن ولی یك روی دارد که بطرف خدا بود از انسان کامل ص ۳۱۶.

بنظر اخوان الصفا نبوت را چندخصلت لازم است نخست وحی بود و سپس اظهار دعوت درست و سپس تدوین کتاب و وضع سنن و مداوای نفوس مریضه و داشتن چگونگی سیاست نفوس شریره و اجراء سنت درامت و بیان حلال و حرام و اجراء حدود و احکام.

(از رساله اول در آزء و دیانات ص ۳۲)

در کتاب معتقدالامامیه در باب نبی آمده است:

بدانکه محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب رسول خداست، برای آنکه دعوی پیغمبری کرد و بر عقب دعوی معجزه بنمود، و هر که دعوی پیغمبری کند و بر عقب دعوی معجزه بنماید، وی پیغمبر باشد.

اما آنکه دعوی پیغمبری کرد بتواتر

معلوم است.

و اما آنکه معجز ظاهر گردانید و آن قرآنست، بتواتر معلوم است.

و اما آنکه قرآن معجز است آنستکه لفظ و معنی او در فصاحت و بلاغت بنهایتی رسیده است که فصحای عرب از معارضهٔ آن عاجز آمدند، ودلیل بر آن آنستکه ایشان به شمشیر بیرون آمدند، و جان و مال‌خود را و زن و فرزند خود را در معرض غارت و تاراج نهادند، پس اگر قادر بودندی و توانستندی معارضهٔ قرآن آوردن، این اختیار نکردندی، زیرا که هیچ عاقل چون خصم خود را بآسانترین وجهی دفع تواند کردن، دست بچیزی که دشوار تر باشد نزند و در آن با وی نکوشد.

اما آنکه هر که معجزه بر دست وی‌ظاهر شود بر عقب دعوی وی پیغمبر باشد، آنستکه چون (پادشاهی) در روز بار عامه بر تخت مملکت نشسته باشد، یکی ازمیان برخیزد و گوید که: مردمان! من رسول‌این پادشاهم بنزد شما یا وزیری‌ام، آنکه‌گوید، که ای پادشاه! اگر چنین است که من میگویم بر خلاف عادت خویش بر پای‌خیز و از تخت بزیر آی! چون پادشاه برخیزد حاضران را معلوم شود صدق دعوی وی .

و اعتقاد کرده‌اند که پیغمبر ما و جملهٔ پیغمبران معصوم‌اند از گناهان صغیره و کبیره، پیش از پیغمبری‌و بعد از پیغمبری، از برای آنکه با جواز گناه از ایشان، عقل از متابعت ایشان نفرت گیرد، ولائق نباشد از حکیم واجب گردانیدن متابعت کسی که عقل متنفر بود از متابعت وی.

دیگر آنکه اگر گناه کنند فاسق باشند، و گواهی فاسق قبول نیست، پس گواهی ایشان بر آنچه دهند و خبر دهند قبول نباشد.

و دیگر آنکه تبری از فاسق و عداوت با ایشان واجب است. پس روا نباشد، که انبیا فاسق باشند.

و پیغمبر ما ص بهترین پیغمبران است، از برای آنکه هرچه پیغمبران را حاصل‌بود ویرا حاصل بود، و آنچه همهٔ پیغمبران را دادند وی را دادند،

(رجوع شود به کتاب معتقدالامامیه ص ٤٢_٤٣)

نتاجـ (اصطلاح فقهی) منظور نتایج حاصلهٔ از مبیع است.

در کلیات حقوقی آمده است.

همانطوریکه ثمرهٔ درخت تابع درخت نتاج حیوان هم چون عرفاً نما و ملك اوست متعلق بصاحب حیوان خواهد بود.

(کلیات حقوقی ۱۹۹)

نتیجهـ (اصطلاح منطقی) نتیجه عبارت از محصول از مقدمات دلیل وحجة است که قبل از اثبات و اقامهٔ دلیل مدعی است و بعد از اثبات از راه دلیل نتیجه است .از (دستورج ۳ص ۳۹۵).

نثرـ (اصطلاح ادبی) یعنی کلام‌گسسته در مقابل نظم.

نثرالمنظومـ (اصطلاح بدیعی) و آن کلامی است منثور که از تجزیه بعضی کلمات آن و اتصال جزئی به کلمهٔ دیگر شعری استخراج شود

(از ابدع ص ۳۹۰)

نثرهـ (اصطلاح نجومی) و آن هشتمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو

ستاره است از صورت سرطان از اواسط قدر رابع با کوکب سحابی که در مابین آن دو است و آنرا معلف سرطان خوانند بر این صورت که:

بعضی همان معلف را نثره گفته‌اند و لکن عربان گویند نثره بر منحز اسد است یعنی بر سوراخ بینی او و نثره در لغت خلطی بوده‌که در حین‌عطسه از بینی‌بیرون آید و خلط در اینجا کوکب سحابی بود.

نثرةالاسد یعنی بینی شیر و طرف الاسد یعنی چشم شیر که منزل دهم است نام منزلها عبارت است از:

نثره منزل هشتم
طرف منزل نهم
جبهه منز لدهم
خراقین منزل یازدهم
صرفه منزل دوازدهم
عواء منزل سیزدهم
سماك اعزل منزل چهاردهم
غفر منزل پانزدهم
زبانی منزل شانزدهم (دم‌کژدم)
اکلیل منزل هفدهم
قلب منزل هجدهم. (دل کژدم)
شوله منزل نوزدهم
نعایم منزل بیستم
بلده منزل بیست و یکم
سعدذابح منزل بیست و دوم
سعد بلع منزل بیست و سوم
سعدالسعود منزل بیست و چهارم
سعدالاخبیه منزل بیست و پنجم

ضبط پارهٔ از این کلمات در تحت عناوین خود آمده است.

النجاریة- (اصطلاح ملل و نحل) این گروه، پیروان ابوالحسین النجارالمصری می باشند. در مسئله خلق قران با معتزله موافق است ولی بارؤیت حضرت خداوندی در روز قیامت مخالف است ...

این فرقه خود به ۳ فرقه منقسم است: البرغوثیه- الزعفرانیه- المستدرکه

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۱۲۶)

نجاسات- (اصطلاح فقهی) نجاسات از نظر فقه اسلامی ده امرند. بول، غائط، خون، منی، میته، سگ، خنزیر، کافر، مسکرات، فقاع و خون حیوان مأکول‌اللحم قبل از تطهیر ذبیحه.

(از شرح لمعه‌ج۱ ص ۱۵-۱۲ رجوع بطهارت و مطهرات شود)

در معتقدالامامیه آمده است:

بول و سر گین آنچه گوشت وی حرام است پلید است؛ و آنچه حلال است اگر جلاله، یعنی: سرگین خواره باشد، هم پلید است. اما آنچه گوشتش خورند باکی نبود از بول و سرگین. دلیلش آنست که اصل اشیا طهارت راست، بنجاست حکم نتوان کرد مگر بدلیل.

و از رسول ص روایت است: «ما اکل لحمه فلا باس ببوله و سلحه»، یعنی:آنچه گوشت وی خورند، از بول و سرگین وی هیچ باکی نیست.

و خمر پلید است، و هر شراب که مست کند پلید باشد، و قول خدای تعالی: «انما الخمر والمیسر و الانصاب و الازلام رجس من‌عمل الشیطان»، دلیل‌است برپلیدی‌خمر. زیرا که معنی رجس بدو پلید و حرام است.

و اجماع این طائفه دلیل است بر پلیدی

شراب مست کننده و بر پلیدی فقاع. و اجماع ایشان حق است.

و خون جملهٔ حیوانات پلید است الاخون کیك و پشه و ماهی که پاکست، زیراکه نجاست حکمی شرعی است، و در شرع نیست آنچه دلالت کند بر نجاست این. و دلیل بر پاکی خون ماهی قول خداست: «احل لکم صیدالبحر و طعامه»، یعنی:حلال کرده شد شما را صید دریا و خوردن او.

و باتفاق صید دریا ماهی است، باید که ماهی بهمهٔ اجزای خود حلال باشد، و هر چه حلال است پاك است، پس خون ماهی پاك باشد و خون حرام خون ریخته است، چنانکه فرمود: «الا ان تکون میتة او دما سفوحاً او لحم خنزیر»، و خون ماهی مسفوح، یعنی: ریخته نیست.و مراد باین خون که درین آیت است: «حرمت علیکم المیته و الدم»، دم مسفوح است.

وهر خون که‌خلاف خون‌حیض واستحاضه و نفاس است اگر کم از درهمی باشد، شستن او واجب نباشد، و بآن نماز روا بود، اگر چه اجتناب از وی بهتر بود.

و ابوحنیفه و اصحابش‌با این موافق‌اند و در جملهٔ نجاسات همین حکم کنند. در آنچه موافق‌اند، و آن خون است، احتیاج دلیل نباشد. اماایشان را بر غیرخون دلیل باید گفت، و هیچ دلیل نیابند در شرع.

و منی جملهٔ حیوانات پلید است. وچون گویند که منی آدمی‌پاکست، ایشان رادلیل باید گفت، و قول خدای تعالی: «وینزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم به ویذهب عنکم رجس الشیطان»، یعنی: خدای از آسمان برای شما آبی فرستاد، تا شما را پاك گرداند، و پلیدی شیطان را که اثر احتلام است از شما ببرد، اگر منی پاك بودی نگفتی: «لیطهرکم». و از رسول‌ص روایت است: «انما یغسل الثوب من‌البول والمنی و الدم»، یعنی: جامه را از بول‌و منی و خون بباید شست.

و هرکه ویرا خون روان باشد چون بمیرد پلید باشد. و درین خلافی نیست، مگر در آدمی مردهٔ سرد شدهٔ ناشته، بنزد این جماعت‌نجس است،و چون ویرابشویند پاك شود. و دلیل برین آنستکه هر حیوان که خون روان دارد،چون بمیرد پلیدباشد، و آدمی درین داخل است. اگر کسی گوید که پاکست، ویرا دلیل باید، و دلیل‌قطعی نیست بر پاکی وی ناشسته.

اما هر حیوان که خون وی روان‌نباشد، چون ملخ و مگس و زنبور و غیر آن،چون بمیرد پلید نباشد، وهیچ چیزی بوی‌پلید نگردد. دلیلش آنست‌که اصل‌اشیاء طهارت است، و نجاست جز بدلیل شرعی معلوم نگردد.

و از رسول ص روایت است که: اذاوقع الذباب فی اناء احدکم فاقلبوه»، یعنی چون مگس در انای‌یکی از شما افتد،بزیر آبش فرو برید، و این موجب مردن مگس بود، خاصة چون آب اناء گرم بود. اگر بمردن وی آب پلید شدی، باین نفرمودی.

واز حیوان مرده که درزندگی پاك بوده باشد، موی و پشم چون ببرند، واستخوان که بر وی هیچ رطوبتی نمانده باشد، پاکست. دلیلش قول خداست: «ومن اصوافها و او بارها، و اشعارها اثاثاً و متاعاً الی حین»، خدای تعالی درین آیت

منت نهاد بر خلقان بر تمتع گرفتن از پشم گوسفند و اشتر و موی بز، و فرقی نکرده است میان مردارو کشتار. اگر این هردو، اعنی، موی و پشم، پلید بودی، منت ننهادی و دیگر از رسول ص روایت است که فرمود: «اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسله ثلاث»، یعنی: چون سگ سر در اناء آب یکی از شما کند، باید که آنرا سه بار بشویند.

و کافر پلید است، و دلیلش اجماع این طائفه است، و قول خدای تعالـی: «انما المشرکون نجس»، یعنی: بدرستیکه مشرکان پلیداند. و این نص است. و هر که گفت مشرك پلید است، گفت هر که جز ازمشرك است از کافران نجس اند. و مشرك راپلید گفتن ودیگرانرا ازکافران پاك گفتن، خلاف اجماع است. و خلاف اجماع باطل است.

و لفظ نجاست حقیقت است نجاست عینی را، و مجازست حکمی را، و لفظ بحقیقت اولی بود از مجاز.

اگر گویند: مشرك اگر نجس عین بودی، بتجدد معنی، کـه آن اسلام است، پـاك نشدی.

جواب گویند: این لازم نیست زیرا که خمر نجس العین است، بتجدد معنی، که آن حموضت است، یعنی: ترشی، پاك میشود باتفاق .

اگر گویند: اهـل کتاب از جهودان و ترسایان، اگر پلید بودندی، طعام ایشان که آلودهٔ دست ایشان بودی پلید بودی، و هر چه پلید باشد حرام باشد، و خدای تعالی فرموده است: «وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم»، یعنی: طعام آنان کـه ایشان را کتاب داده اند شما را حـلال است.

جواب گویندکه: مراد بطعام گندم است.

ابوحنیفه و شافعی را خلاف است در آنکه چون شخصی یکی را وکیل کند برای آنکه از برای وی طعام خرد، شافعی گفت: ویرا جز گندم نباید خریدن، و ابوحنیفه گفته: روا باشد که گندم خرد، و رواباشد که آرد گندم بخرد.

و اگر لفظ طعام برگندم و غیر آن اطلاق کنند، ما آنرا بر گندم حمل کنیم، و بر هر طعامی که جامد باشد بدلیلی.

و پسخوردهٔ هر حیوانی که غیر از خوك و سگ است از آب، چون بر دهن وی اثر نجاست نباشد، پاکست. دلیلش قول خدای تعالی، « و انزلنا من السماء ماء طهوراً»، و پسخوردهٔ ایشان را آب گویند مطلقا، پس پاك باشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۸۲، ۱۸٦)

نجباءـ (اصطلاح عرفانی) نجباء عبارت از چهل نفرند که امو ربندگان و اصلاح حال وکار عباد رابعهده دارند و در حقوق خلق تصرف میکنند.

نجدتـ (اصطلاح عرفانی اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس واثق باشد بـه ثبات خویش تا در حالت خوف جزع بر اووارد نیاید و حرکت نامنظم از او صادر نشود. (اخلاق ناصری ص ۷٦).

النجدات ـ (اصطلاح کلامی) از فرق خوارج ـ ازاصطلاحات کلامی است اصحاب نجدة بن عامرالحنفی را گویند.

گویند که او با لشکری از عامه بقصد الحاق به ازارقه خارج شد و در بین راه

عطیةبن اسودالحنفی وابوفدیك ازمخالفین نافع‌بن الازرق او را استقبال کـردند و بدعت های نافع و عقیدهٔ او را راجع به تکفیر نشسته ا زجنگــ را برشمردندو سپس با نجدة بیعت کردند و او راامیرـ المؤمنین دانستند. پس از چندی طایفه‌ای ازآنان نجده را تکفیرکردند بعلت بعضی از اعمال و اعتقادات ...

وبالجملهـــ فرقهٔ از خوارج‌اند کـه اصحاب نجدةبن عامراند که گویند مردم را امامی لازم نیست و بلکه آنچـه لازم است عدالت اجتماعی است.

اگر احساس کنند که اجـرای عـدالت اجتماعی بستگی به‌نصب امام‌دارد میتوانند امامی برگزینند وگویند جهـال در فروع معذورند

(از کشاف ص ۱۳۸۱)

نجس‌ـ) اصطلاح عرفانی(بفتح نون و جیم، عین‌نجاست باشد وبفتح نون و کسر جیم متنجس باشد...

رجوع به نجاسات شود

نجش‌ـ (اصطلاح عرفانی) بفتح نون و سکون جیم در لغت اثارت بودوشرعاًزیادت در ثمن باشد برای رغبت مشتری که مثلا کسی با فروشنده تبانی کند و در حضور مشتری بگوید. من این متاع را مثلا صد تومان میخرم یا میخریدم تا دیگری بشنود و رغبت کند و یا مرتب در قیمت زیاد کند تا دیگری که مشتری است فـریب خورد.

(از مکاسب‌ـ کشاف ص ۵ـ۱۴۰)

نجوم‌ـ (نجومی)

یعنی ستارگاه جمع نجم و اطلاق بر فن یا علم نجوم شود که شناخت ستارگان و تأثیر آنها باشد در جهان خاکی، این فن سابقهٔ تاریخی و طولانی دارد کـه اشارهٔ بیان میداریم:

چنین فرض کرده‌اند که فلك محیط یا فلك‌الافلاك یا فلك‌اطلس در ۲٤ ساعت یك دور بدور خود میگردد که نسبت بافق هر کس چنین‌نموده میشود یا چنین فرض شده است آفتاب در ۲٤ ساعت یکدور در مدار ۳۶۰ درجه خود میگردد. که قهراً از مشرق طلوع کرده و به نقطهٔ غروب‌میکند که ما آنرا نسبت بافق خود مغرب مینامیمو باندازه مقداری که در افق ما نموداراست با کمی کم و زیادتر ناپیداست آن مدت ناپیدائی را چنین تعبیر کرده‌اند که در نیم دایرهٔ تحت‌الارض بحرکت و سیر خود ادامه میدهد چنانکه مدت نموداری را سیر و حرکت در فوق‌الارض میدانند.

مدار حرکت آفتاب یامحیط فلك آفتاب یا فلك‌الافلاك و یا فلك ثوابت و یا هر فلك کلی دیگری از این افلاك کلی را به دوازده بخش تقسیم کرده‌انـد علت ایـن تقسیم این است که سال دوازده ماه است و در حرکت انتقالی کل افلاك در هرسال یکدور بدور خود حرکت کرده که فصول چهارگانه را بوجود میاورند و البته مورد نظر ما در این تقسیم بندی فصول نیست و بروج است و بویژه رده‌بندی ستارگان و بنابراین از لحاظ خواص و حالات نجومی باید این دوازده بخش را در فلك ثوابت مد نظر بداریم.

و دیگر آنچه اکنون مد نظـر ماست بیان حرکت آفتاب در مدار خود ویاحرکت

منظومهٔ شمسی هم نیست و صرفا بیان کلیاتی است مربوط باحکام نجومی در حد لغت و اصطلاح.

بهر حال برای هر یك از این دوازده بخش نامی برگزیده‌اند در زبانهای تازی و فارسی و هر زبانی دیگر.

این نامها حداقل در تازی نمودار اشکال و صور ستارگان است و نحوهٔ قرار گرفتن مداری هریك از این قسمتها.

نامهای این دوازده بخش عبارت‌انداز حمل، ثور، جوزاء، سرطان، اسد، سنبله میزان، عقرب، قوس، جدی دلو و حوت.

بطوریکه ملاحظه میشود این کلمات هر یك نمودار حیوان ویا شیئی دیگری است.

این نامها را مناسب با صورت فرضی که از مدار هر ۳۰ درجه فلك ثوابت و تعدادی از کواکب که در آن مدار وحوالی آن قرار دارند انتخاب کرده‌اند و البته خارج از این مدارها نیز برای کواکب مرصوده صورتهای دیگر قائل شده‌اند که تحت عنوان صور کواکب ضبط و ثبت شده است و ما دراین فرهنگ هر صورتی را تحت نام خود آن ذکر کرده‌ایم.

بهرحال بحث ما در اینجا از هیئت عالم و یا تقویم نیست و صرفاً در حد شرح لغت و اصطلاح کمی زیادتر درباب نجوم و اساس آن توضیح میدهیم.

اهل احکام نجوم به عنوان مقدمهٔ تأثیرات نجومی و چگونگی آن مسائلی را بطور درهم مورد بحث قرار داده‌اند:

۱ـ تقسیم زمان بر حسب فصول‌چهار گانه سال.

۲ـ تقسیم جهات برحسب وضع‌طبیعی به شرق، غرب، شمال و جنوب.

۳ـ ارکان مواد عالم یعنی آب، خاك، هوا و آتش.

۴ـ طبایع چهارگانه یعنی حرارت، برودت، رطوبت و یبوست.

۵ ـ اخلاط اربعه: صفراء، سوداء، بلغم و دم.

۶ـ ریاح چهارگانه صبا، دبور،جربیا و تیما (بترتیب بادشرقی، غربی، شمالی و جنوبی).

۷ـ شش برج را شمالی میدانند و شش برج را جنوبی، بروج شمالی ازحمل است تا سنبله و جنوبی از میزان است تا حوت. هنگامی که آفتاب در بروج شمالی سیر کند شب کوتاهتر است و در بروج جنوبی معکوس است. و علاوه گفته‌اند که شش برج مستقیم‌الطلوعند و شش برج معوج‌الطلوعند،

شش برج مذکراند وشش دیگرمؤنث، شش برج نهاری‌اند و شش برج لیلی، شش برج صاعداند و شش برج هابط، شش برج در حیز آفتاب و شش برج در حیز ماهتاب.

۸ـ تقسیم دیگر ازلحاظ‌خواص گفته‌اند سه برج مثلث ناری‌اند و حار و یابس و آنها حمل، اسد و قوس‌اند و سه برج مثلث ترابی بارد و یابس‌اند و آنها ثور، سنبله و جدی‌اند، و سه برج مثلث هوائی حار و رطب‌اند و آنها جوزاء، میزان و دلواند و سه برج مثلث مائی ورطب‌اند و آنها سرطان، عقرب و حوت است.

۹ـ تقسیم دیگر از جهت دیگر، چهار

برج منقلب‌الزمان‌اند که حمل و میزان و سرطان و جدی است و چهار برج ثابت الزمان که ثور، اسد، عقرب و دلو است و چهار دیگر ذوجسدین‌اند کـه جـوزاء، سنبله، قوس و حوت باشد.

۱۰ــ بروج دوازده‌گانه را بیوت هم نامند و سیارات را بین آنها تقسیم کرده اند و مثلا گویند اسد را بیت آفتـاب است و سرطان بیت قمر، جوزاء و سنبله بیت عطارد است و ثور و میزان بیت زهره است، حمل وعقرب بیت مریخ‌است، قوس و حوت بیت مشتری است جدی و دلـو بیت زحل است.

۱۱ــ هریك از سیارات خمسه یعنی بجز ماه و آفتاب یك بیت و یا دو بیت از حیز آفتاب دارند و یك یا دو از حیز ماهتاب (زیرا ماه هم در هر ۲۸ یا سی روز مداری را طی میکند) و وبال هـر کوکبی هنگامی است که بیت او مقابله یابد و بالاخره اوج و حضیض، صعود و هبوط کواکب را نسبت بمدار خود آن بیت میدانند.

۱۲ــ هر برجی را سه قسمت کرده‌اند و هر ثلثی را ده درجه که وجه نامیده و آنرا منسوب بیك کوکب کرده‌اند و مثلا گویند رب این ثلث یا درجه‌ها فلان‌کوکب است.

ثلث اول برج حمل وجه مریخ، ثلث دوم آن وجه شمس، ثلث سوم آن وجـه زهره، ثلث اول ثور وجه عطارد، ثلث دوم آن وجه ماه ثلث سوم آن‌وجه زحل است و همین‌طور بقیه بروج.

۱۳ــ سیارات هفتگانه ازلحاظ روشنائی و درخشندگی و مقدار آن تقسیم شده‌اند به نیران. ماه و آفتاب، سعدان مشتری و زهره نحسان زحل و مریخ (و عطـارد ممزوج است از سعد و نحس)

۱٤ــ طبایع سیارات را با توجـه به طبایع اربعه مشخص کنند و بهریك از آنها طبیعتی را منسوب گردانند و مثلا گویند طبیعت آفتاب. حار است و مذکر است وناری است و سعد است، زحل‌بارد، یابس مذکر و نهاری است و همین طور تا آخر.

۱۵ــ ساعت شبانه روز هفته را بین سیارات تقسیم کرده‌اند و آن کوکب را رب آن ساعت نامیده‌اند و مثلا ساعت اول روز یکشنبه و ساعت اول شب پنج‌شنبه را ویژه آفتاب دانند و ساعت اول روز دوشنبه و شب جمعه را مخصوص مـاه دانند و بدین ترتیب.

۱٦ــ هریك از سیارات رب پارهٔ از سالها و ماه‌ها و ساعات است.

۱۷ــ هریك‌ازفصول‌چهارگانه‌راخواصی است که این یك امر طبیعی است و غیر قابل انکار این خواص طبیعی را محصول سیارات و ستارگان میدانند که موجب و سبب این فصولند و این امر تا حدودی جنبه‌های علمی دارد.

۱۹ــ هریك از سیارات مداری دارند که در آن مدار در حرکت‌اند و حرکات آنان بر یك جهت و یك‌نواخت نمی‌باشد و علاوه بر این حرکات روزانه و جزئی حرکات دیگری دارند طویل‌المدة مثلازحل بروج دوازده‌گانه را تقریباً در ۳۰ سال طی میکند که مکث آن در هر برجی دو

سال و نیم است و مشتری بروج دوازده گانه را تقریباً در دوازده سال طی میکند و به همین ترتیب سیارات دیگر.

۲۰- برجها را از لحاظ سیارات و نسبت به آنها حالاتی است از هبوط، شرف، وبال و غیره و مثلا برج حمل بیت مریخ و شرف شمس و هبوط زحل و وبال زهره است وبهمین طریق ثور بیت زهره، شرف قمر، وبال مریخ و ترابی است و بدین ترتیب.

مولودات را ازلحاظ سرنوشت وزندگی در این دنیا با توجه باین خصوصیات مورد توجه قرار میدهند و طالع بینی برای انسانها با توجه باین امور انجام میشود و لحظات تولد را باتوجه به تقارن طلوع این سیارات دربروج خاص بررسی‌نمایند: ضمناً هرگاه آفتاب در برجی واحد و در درجهٔ واحد جمع شوند آفتاب منکسف‌شود و معمولا در آخر برج این امر اتفاق می‌افتد. چنانکه ماه درین حال محاذی آفتاب قرار میگیرد ومانع و حاجب میشود از اینکه ما نور آفتاب را مشاهده کنیم و هرگاه‌آفتاب محاذی موضع آفتاب قرارگیرد ماه منکسف میشود و این امر اغلب در نیمه ماه اتفاق افتد.

۲۱- بطور کلی عقیده بر این بوده است که افلاك سماوی هریك بنوبهٔ خود در موجودات زمینی اثری خاص دارند که البته اگر منظور جهات تأثیرات طبیعی باشد درست است زیرا شکی نیست که آثار جوی و کائنات جوی در تربیت موجودات زمینی مؤثرند و اگر منظور غیر این باشد بدان نحو که اهل فال و طالع گویند صحت آن معلوم نیست.

۲۲- گاه بود که چند سیاره در یك بیت یا برج گرد آیند در طول سنوات متمادی.

۲۳- هرگاه دو کوکب در یك درجه از فلك گرد آیند مقترن گویند و اگر فواصل آنها زیاد شود منصرف گویند و بهرحال اتصال و اقتران و مناظره و مقارنه کواکب بر این بنا است.

هرگاه فاصلهٔ آنها ٦۰ درجه باشد یا ۹۰ درجه و یا ۱۲۰ درجه و بالاخره ۱۸۰ درجه‌که نیم فلك است مناظرات ومقابلات حاصل میشود و بهرحال مسئله تربیع و تسدیس و تخمیس و غیره بر مبنای این محاسبات است یعنی فواصل درجات در بین ۱۸۰ درجه نیم کره.

*

۲٤- برای هریك از سیارات قلمروی خاص است که دایره عملیات آن گویند و ازین قلمرو آثار خود را به جهان خاکی گسیل میدهند و ازدایرهٔ هریك ازسیارات امور و خواص معین بزمین فرستاده میشود که در سرنوشت موجودات زمین مؤثراند: از دایره زحل امور روحانی خاص در زمین سریان یابد و اعطای‌صور بدنیای خاکی کند و صدها خاصیت واثر دیگر.

ازدایره مشتری اعتدال طبایع سریان پیدا کند و انس و عشق و صدهاخاصیت دیگر.

از دایرهٔ مریخ حرکت، کار و کوشش و سرعت در اعمال و صدها خاصیت‌دیگر.

از دایره زهره، زینت و زیبائی و

اعتدال و صدها خاصیت دیگر.

از دایرهٔ عطارد علوم و معارف و الهام و رؤیاهای صادقه و صدهاخاصیت دیگر.

و همین طور است وضع سایر اجرام ثوابت که هریك بمقدار معین از خواص به عالم خاکی گسیل میدارند، این خواص بدایره ارکان اربعه میرسد و ترکیب میشود با خواص ذاتی خود ارکان.

۲۵ــ حرکت آفتاب را در بیوت و بروج گوناگون عیدها است مثلاروز نزول آفتاب ببرج حمل عید اول است که شبانه روز مساوی و هوا معتدل شود و صدها خاصیت دیگر که بیت حیات است. روز اول نزول آفتاب را به برج سرطان عید دوم گویند که اول تابستان است و روز اول نزول آفتاب را به برج میزان عید سوم نامند که فصل پائیز است با تمام خواص طبیعی آن.

البته عید چهارم هم با شروع فصل زمستان است وبهرحال این عیدها مربوط به فصول چهارگانه استکه البته هرفصلی خاصیتی دارد.

۲۶ــ برای هریك از سیارات از لحاظ ذاتی خواصی قائلند که بجوهر زمینی تشبیه کرده‌اند.

۲۷ــ چنانکه اشارت رفت سیارات هفتگانه ارباب ایام هفته‌اند مثلا خورشید رب روز یکشنبه و ماه رب روز دوشنبه و مریخ رب روز سه‌شنبه و عطارد رب روز چهارشنبه و مشتری رب روز پنج‌شنبه و زهره رب روز جمعه است و زحل رب روز شنبه.

۲۷ــ سیارات را با اعضاء حیوانات مطابقت داده‌اند و هر سیاره را منطبق با یکی از اعضاء حیوانات کرده‌اند.

۲۸ــ هریك از بیوت دوازده‌گانه را بطور کلی خواصی است. بیت اول که بیت حمل باشد بیت حیات است و صدها خواص دیگر و بیت دوم بیت مال، سوم بیت اخوت و چهارم بیت اباء پنجم بیت اولاد و ششم بیت مرض، هفتم بیت نساء و هشتم بیت موت و نهم بیت سفر ودهم بیت سلطان ویازدهم بیت‌سعادت ودوازدهم بیت اعداء است.

در اینجا چون مسئلهٔ تأثیرات کواکب در مقدرات انسانها با سحر و کهانت ربطی کامل دارد و از طرفی با ادبیات و سنن مشرق زمین عجین شده است ناگزیر در حداصطلاح و لغت در این باب توضیح میدهیم بدون آنکه اظهار نظر بکنم. زیرا اصولا کار فرهنگ تعریف لغات و اصطلاحات است و احیاناً در موارد لزوم توضیحی در حد لزوم. و بهرحال بیان شد که بروج عبارتند از دوازده‌برج و افلاك نه‌اند و سیارات هفت و کواکب مرصوده تقریباً یکهزار و بیست و نه کوکب‌اند.

بجز اینها اهل علوم غریبه گویند دو عقد که بنام عقدتان نامیده‌اند در جهان سماوات وجود دارد که یکی را رأس‌نامند که دلالت بر سعادات دارد و دیگر ذنب که دلالت بر نحوست دارد.

گویند در جهان وجود نحوست‌ها و سعادت‌هائی وجود دارد و تردیدی نیست و از همین امر درمیابیم که در جهان‌وجود

دوگونه نفوس وجود دارد نفوس شریره و نفوس خوب و خیره که از آنها تعبیر به فرشته و شیطان وجن میشود.

کواکب عبارت از ملائکه خداوند در آسمان عالم و خداوند این ملائکه سماوات را بیافریده است تا تدبیر خلق کنند و عمران و آبادانی از آثار وجودی آنها است.

سحر و کهانت و ادعیه و اوراد

اعتقاد بتأثیر کواکب و افلاك درسرنوشت انسانها از اهم سنن و آداب ملل مشرق زمین است و اعتقاد باین امور و خواص حروف که علم جفر نامند در زندگی روز مره انسانها در مشرق‌زمین نقش مهم داشته است وادبیات ما پر است ازاشارات و کنایات و تصریحات باین امور، اعتقاد به سحر و کهانت و مسائل مربوط به‌جن و پری و همزاد و ازین قبیل امور از لوازم زندگی‌عامه مردم بوده است واحیاناً هم هنوز در قبائل و بین روستائیان وجود دارد و عجیب است که پارهٔ از فلاسفه و حکمای‌اسلام بمانند شهاب‌الدین‌سهروردی باوجود دقت نظرهائی که در مسائل عقلی و فلسفی دارد باز در مواردی اعتقاد بجن و همزاد دارد و حتی مدعی است که خود آنها را دیده است و مورد تعقیب آنها قرار گرفته است و بهرحال این امر یعنی اعتقاد بارواح سعیده و خبیثه جریان تاریخی مفصلی دارد و بین اقوام و ملل گوناگون وجود داشته است و نه‌تنها سعد و نحس روزگار و زندگی را منسوب به کواکب و افلاك می‌کردند بموجودات نا ــ مرئی دیگری مانند ارواح طیبه و خبیثه منسوب میکردند.

و بسیاری از وقایع را مستند بدانها میکردندو برای‌رضایت‌آنها نذوراتی‌برقرار میکردند مسئله جادوگری و طاس نشاندن و اوراد و ادعیهٔ خاص ناشی از همین طرز تفکر است که قرنها حاکم بر افکار ملل گوناگون بوده است.

در این باب کتابها و بیاضها تحریر شده است که طریقهٔ نجات از ارواح شیطانی و خبیثه را میاموزد و اغلب افرادی که متصدی این‌گونه امور بودند از روزگار باستان ملت یهود بودند و صابئیان و مانویان و اصولا در این‌بخش از جهان ساحران و کهنه و جن‌گیران و دعانویسان اغلب یهودی بوده‌اند از نوع اوراد و کلمات و اصطلاحاتی که در آنها بکار رفته است این مطلب بخوبی مشهود است بسیاری از اصطلاحات عبری است یا ریشهٔ عبری دارد کافی است که کتاب جامع‌الدعوات و طلسمات وجد اولی که در مورد فال و طالع در آن کتابها وجود دارد بررسی شود. اغلب حرزها مانند حرز ابودجان و غیره ریشهٔ صابی و اسرائیلی دارد کلمات اسرافیل، میکائیل، بدوح، و فرشته‌گان و نامهای شیاطین و همزادها عبری است یا ریشهٔ عبری دارد. گاه این اسامی با اسامی بروج و کواکب ممزوج گردیده است و کلمات و ادعیهٔ ترکیبی بوجود آمده است. و بهرحال هرگاه دو اوین فارسی و عربی را ورق بزنیم و از این دید طرز افکار و اندیشه‌های شعراء و نویسندگان را بررسی نمائیم که قهراً نمودار اوضاع و احوال فکری وزمینه‌های،

ادبی و طرز اندیشهٔ ملت‌های این سوی دنیا را میفهماند درمیابیم که تا چه حد و اندازه ادبیات منظوم و منثور ملل مشرق زمین در اسارت اوهام و خیالات بوده‌است ادبیات منظوم و منثور فارسی پر است از این طرز فکر و اندیشه

جن یابنی جان

اخوان الصفا دربارهٔ بنی جان درقسم طبیعیات ص ۲۲۸ آرند.

که‌بین آدمیان و جنیان دشمنی عمیقی وجود دارد باستانی و آن اینکه قبل از آدم ابوالبشر سکنه روی زمین بنی جان بودند در بر و بحر و دارای تمدنی عمیق بودند و دین خاص و نعمت‌های فراوان و چون برانبیاء خود طغیان‌کردند ونافرمانی و در روی زمین فساد کردند خداوند از آسمان فرشته‌گان را فرستاد تا آنها را از روی زمین براندند وخود ساکن زمین شدند و بسیاری از بنی جان را باسارت درآوردند تا آن گاه که خداوند تصمیم گرفت انسان بسازد آدم را خلق کرد و همه فرشته‌گان را امر کرد که باو سجده کنند و آنها را به آسمانها فرا خواند سپس جریان خلقت آدم را بطور تفصیل بیان کرده‌اند و اینکه ریشهٔ عداوت بین بنی جان و انسانها از اینجا ناشی میشود در این داستان عزرائیل وشیطان وفرعون ازیك‌جنس بحساب آورده شده‌اند وجریان خروج آدم را از بهشت شرح میدهند و اینکه انسانها همواره در این زمین مورد وسواس شیاطین و جنیان بودند و آنها را گمراه میکردند تا آن گاه که خداوند ادریس یا هرمس را مأمور هدایت آنها کرد و وی یعنی هرمس سعی کرد که بین جنیان و انسانها آشتی برقرار کند و تا ایام طوفان نوح با هم معاشر بودند و صلح و سازش کرده بودند تا آن گاه که حضرت ابراهیم را با منجنیق در آتش انداختند در این‌جا بین جنیان و آدمی‌زادها اختلاف شد انسانها گمان کردند که ساختن منجنیق از القاآت بنی‌جان است‌که بتحریك جنیان نمرود منجنیق را ساخت و ابراهیم را به آتش انداخت واین اختلاف ادامه یافت تا حضرت موسی آمد و بین بنی جان و انسانها آشتی داد و همهٔ‌جنیان بدین موسی گرویدند و در زمان‌سلیمان جن و انس با او همکاری میکردند وتحت فرمان او بودند که داستان آن معروف است.

و در اوخر سلیمان بین جن و انس اختلاف شد و یك گروه از جنیان دربار سلیمان را ترك کردند و رفتند و مورد عتاب و عذاب سلیمان واقع شدند تازمان حضرت عیسی مجدداً همه بدین عیسی گرویدند تا زمان حضرت محمد صل‌الله علیه و آله جریان را بطور تفصیل بیان کرده‌اند.

اخوان عقیده دارند که جنیان بر دو گونه‌اند بمانند انسانها خوب و بد، مسلم و کافر لکن همه در اطاعت پادشاهان خودند برخلاف انسانها که تمرد میکنند

تأثیر ستارگان و سیارگان و سحر و جادو

در اینجا اصولا قصدمن بیان صحت یا سقم اینگونه افکار نیست و تنها کارمن نمودن طرز تفکر انسانها وعادات ورسوم

عجیب و غریب این انسانها است که خود زمینه ادب و ادبیات آنها است ادبیاتی که ازحد سمبلیك گذشته بصورت احجیه و معمای بی‌معنی درآمده است. پس از خرافات و اوهام شده است و عجب‌تر اینکه متفکران و حکمای ایران باستان و احیاناً دوران اسلامی ما هم پای‌بند بدین گونه اوهام و خرافات بودند و سعد و نحس ستارگان و سیارات را در زندگی روزمرهٔ انسانها مؤثر میدانستند که اشارتاً بیان شد. اخوان‌الصفا در باب خواص ستارگان و آثار آنها گوید.

ستارگان مشتری و زهره را سعدین نامند یکی را دلیل بر سعادت اهل دنیا میدانند که زهره باشد و مشتری را دال بر سعادت اهل آخرت میدانند که هرگاه تولد مولودی مقارن با یکی از آن دو شود سعادتمند شود، اگر مقارن با طلوع زهره متولد شد سعادت دنیا را بدست میاورد و اگر مقارن با مشتری متولد شد عقبی را در مقابل زحل و مریخ دو ستارهٔ نحس‌اند اولی مایه نحوست دنیاوی است و دومی مایه نحوست اخروی.

بروج منقلبه دلالت دارند بر تقلب احوال مردم دنیادار و ثوابت دلالت‌دارند بر ثبات احوال اهل آخرت.

در باب احوال فلك و تأثیر آنها در موجودات زمینی اخوان‌الصفا گویند: هر گاه اتفاق افتد که برای فلکی وضع پسندیدهٔ پیدا شود از ناحیه سعادت احوال کواکب و در این وقت مصادف شود با تولدمولوداتی ازاجناس حیوانات وانسانها هر مولودی بحسب مرتبت استعدادش از سعادت بهره‌مند میشود یعنی بازهم بر حسب قابلیت‌ها است یعنی اولاد ملوك و رؤساء و دهاقین و افراد دیگر بر حسب تربیت خود از این سعادت برخوردار میشوند آنان تربیت‌های گوناگون را در این موقع مؤثر میدانند و معتقدند که‌پارهٔ از تربیت‌ها آماده میشوند که وزیر شوند و پارهٔ نویسنده و خطیب، عالم، فیلسوف و غیره شوند.

(رجوع به قسم ریاضیا. چاپ بیروت ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹)

درجای دیگر گویند اهل صناعت تنجیم اتفاق دارند که مولودات از روز تولد تا سن ۱۴ سال اطفال ودرتدبیر قمرند که صاحب نشو و نمو و زیادت است و باقی کواکب نیز با ماه در این سنین در تدبیر اطفال یاری میکنند در حدودی خاص.

از سن ۱۴ ببالا در تدبیر عطارد قرار میگیرند در حدود ۱۶ سال، عطارد صاحب نطق و حرکت و تعالیم و آداب و فهم است.

در این بین تعدادی از کواکب نیز بدان یاری دهند و سپس از تدبیر عطارد خارج شده در تدبیر زهره قرار میگیرند در ۱۸ سال که صاحب زینت، شهوات، لذات، رغبت به زواج، حرص و غیره است و البته دراین بین تعدادی ازکواکب بدان یاری دهند وسپس درتدبیر خورشید قرار میگیرند که صاحب عزت وریاست و سیاست است در ده سال که در مولود در این مدت حس ریاست، بزرگی و... پیدا شده تربیت میشود و سپس در تدبیرمریخ قرار میگیرند که صاحب حزم و عزم و

شجاعت و مواهب و طلب و عطا است و بالجمله هرنوع خصلت و سجیتی‌که‌مربوط به سیاست و کیاست و ریاست باشد و سپس در تدبیر مشتری قرار میگردد در ۱۲ سال که صاحب دین، ورع توبت، ندامت، زهد، عبادت و رجوع الی‌الله است.

سپس راجع بترکیب قوای کواکب‌بحث کرده‌اند که مستقیماً در مولودات تأثیر میگذارند مثلا کار مشترك زهره و مریخ رغبت در دنیا، حرص بر شهوات و لذات است و شرکت زهره با عطارد لطف،رفق حیله است. شرکت زهره با زحل ثبات، وقوف، صبر ببار آرد شرکت زهره باماه، زیادت، نمو و رشد آورد شرکت زهره با شمس عزت، بزرگی و ریاست و... بار آورد.

از استیلای مشتری با شرکت زحل. زهد، کمی رغبت در شهوت و لذات حاصل میشود و با شرکت مریخ قوت، نشاط حاصل میشود و با شرکت با عطارد لطف رقت و حیله حاصل شود و با شرکت‌زهره، رغبت، شهوت، زینت حاصل شود و همین طور از تمزیج قوای هرکوکبی با کواکب سیاره و ثوابت دیگر خلقیات مولودات گوناگون شود

(بخش جسمانیات ص ٤٤٧، ٤٤٩)

اخوان‌الصفا اصول عقاید مربوط به علوم غریبه و سحر و کهانت و توجه به روحانیان را بیان کرده‌اند و چون غرض ما صرفاً زمینه‌های فکری ادبیات است اشارتاً پارهٔ‌ازمسائل مربوط باین زمینه‌ها را بیان میداریم.

(بخش چهارم ص ۲۸٤).

درباب ماهیت سحر وچگونگی‌طلسمات گویند اکثر مردمان علم سحر و طلسمات را باور ندارند و آثاری‌که بر آنهامترتب است نمی‌پذیرند و آنان را محصول اندیشه‌های ابلهان و زنان میدانند و از امور خرافی و بی‌پایه بحساب میاورند و اینان چون خود جاهل‌اند و از آثار آنها غافل‌اند گمان برند که اینگونه فنون بی اساس و بی‌پایه است در حال که پایه و اساسی دارد و آثار شگفت‌آور بر آنها مترتب است.

اخوان گویند، این‌گونه فنون متوقف بر علم نجوم و هیئت و فلکیات است و سپس درباب فلکیات وهیئت و نجوم بحث مستوفی کرده‌اند و گویند کواکب همان ملائکه خداوندان و پادشاهان آسمانهااند که خداوند آنها را بیافریده است تا تدبیر جهان خلقت را عهده‌دار شوند و چگونگی تأثیر این کواکب یا ملائکه را در جهان خلقت درنمی‌یابند مگر کسانی‌که راسخان در علمند و گویند نخستین فعل سماویات و تأثیرات آنها در جهان خلقت طبیعت تأثیر ثوابت است و سپس سیارات که نخست در امهات اربعه تأثیر کنند وسپس در موالید و اشخاص بمانند تأثیر انوار آفتاب در جهان طبیعت و این امر غیرقابل انکار است.

و سپس شرح مفصلی درنوع تأثیرات کواکب و علویات در ارضیات داده‌اند و گویند این‌گونه فنون که متکفل بیان این امور است پنج قسم‌اند ۱ـ علم کیمیا که موجب از بین بردن فقر است ۲ـ علم

احکام نجوم که وقایع آسمانها وتأثیرات آنها را د رارضیات بیان میدارد ۳ـ علم طلسمات و سحر که بوسیلهٔ آن رعیت به ملوك و ملوك بملائکه پیوند و اتصال میابند ٤ـ علم طب و علم تجرید یا قیافه و عیافه و سپس علم سحر و طلسمات را تابع و دنبال علم نجوم میدانند و سپس از قول زینون انواع تأثیرات طلسمات را بیان میدارند طلسم تمساح، طلسم حیات، طلسم عقارب و غیره و گوید:حتی افلاطون فیلسوف در مقالهٔ دوم از کتاب سیاست خود در باب والائی مقام علم طلسم و سحر سخن گفته است و از قول جرجیس که چوپانی بوده است در ممالك اروپا نقل کرده‌اندکه وی بانگشتری دست یافت که انگشتری جادو بود و با گرداندن آن خود را نامرئی میکرد و هرکاری که میخواست انجام میداد و این انگشتری را در یکی از روزها در غاری پیدا کرد (بخش چهارم چاپ بیروت ص ۲۸۷).

این مطلب را از قول افلاطون نقل کرده‌اند و سپس گویند آیا افلاطون با تمام درایت و کیاستی که داشت ممکن‌بود حرف بی‌پایه و سخن بی‌مایه گوید:

پس از این‌قول ابی‌معشر جعفربن‌محمد منجم و محمدبن موسی انس خوارزمی که از منجمان خلفای عباسی بودند مسائلی در مورد علم احکام نجوم و سحر و طلسمات نقل کرده‌اند و آثاری که عملا بر اینگونه فنون مترتب بوده‌است وگویند درقرآن مجید نیز در چند مورد نامی از سحر برده شده است و تاریخچهٔ آنرا در کتب عهد عتیق برشمرده‌اند و از کتب اخبار ملوك بنی اسرائیل داستانهائی در باره سحر و جادو نقل کرده‌اند و قصهٔ طالوت را بیاورده‌اند که میخواست سحره و عرافین را به‌قتل رساند و موفق نشد.

و نقشی که عرافت و سحر درحکومت و سلطنت‌های بنی‌اسرائیل داشته است داستانها از تورات نقل کرده‌اند و سپس مطلب را به صابئیان کشانده و در بارهٔ آنان گویند اینان اصول علوم خود را که علم سحر و طلسمات باشد از سرنانیون و مصریون گرفته‌اند و رؤسا و پیش‌گامان این علوم را برشمرده‌اند

راجع باعتقاد صابئیان در مورد صور کواکب و تأثیرات آنها بحث مستوفی کرده‌اند که خلاصه آن این است که اینان امور زمینی را بر کواکب سبعه بخش کرده‌اند و هر قسمت را تحت تأثیر آنها قرار داده‌اند و نفوس را متعلق بکواکب دانند و عادات و اخلاق انسانها را از روی کواکب و سیارات درمیابند و معتقدند کار انسانها را میتوانند از روی آثار کواکب دریابند و غیب‌گوئی کنند، عقیده داشته‌اند که هرنوع خلق و خوی انسانی بنحواکمل آن در نوعی ازحیوانات وجود دارد و سپس حیوانات را بر حسب خلق و خوی تقسیم کرده نام برند اینان برای تقرب به کواکب قربانیها میکردند و حوائج خود را از ستارگان می‌طلبیدند، برای هریك از کواکب سیاره و ثوابت بیتی قائل بودند که بیوت وبال، سعادت، نحوست از اینجا ناشی میشود و این‌بیوت را یعنی بیوت‌کواکب را هیاکل می‌نامیدند هر روزی را عید یك سیاره از سیارات

قرار میدادند و برای هیاکل سیارگـان نذورات میکردند و طلسمهائی که عبارت از جداول همین هیاکل یعنی بیوت یـا هیاکل هشتاد و هفت گانه باشد ترسیم میکردند بوضعی خاص و بروج شرف و وبال و هبوط و سقوط و اوج و حضیض را ترسیم میکردند.

و بالاخره خواص و آثار بی‌نهایت برای کواکب قائل بودند و بر این بودند که همهٔ مقدرات انسانها بدست کواکب است و باید بدانها متوسل شد

متصدیان این‌گونه‌کارها قهرأروحانیان و کاهنان بودند قربانها میکردند و اغلب قربانیهای آنان خروس بوده است که‌خود مرغ عرشی است و ایـن قربانیهـا و نذورات را در بیت السر انجام میدادند مهمترین وسیله سحـر و جـادوی آنها انگشتری بوده است که بر روی آن نقش **جرجاس رئیس ابالسه** بوده است جرجاس رئیس ابالسه خود دارای بیتی وهیکلی بود که محل جلب هم‌کیش بوده است که قربانیها را در همانجا انجام میدادند که احیاناً بیت‌السر آنها بوده است. در این هیکل چراغهـا روشن میکـردند کاهـن مراسمی خاص انجـام میـداد و اورادی میخواند بنام جرجاس الجراجسه وابلیس الابالسه و بزرگ شیاطین و جن وسپس حاجت خود را خواسته و معتقد بودندکه روا میشد کسانی‌که میخواستند بدین‌آنها جلب شوند با تشریفـات خـاصی او را می‌پذیرفتند و باید ولیمه بدهد بابلیس ابالسه و جرجاس الجراجسه و سایرهیاکل مقدس و قسم یاد کند که خیانت نخواهد کرد.

اینان نام بزرگانی از حکمت را ذکر کنند که همه ستاره‌پرست بودند و از جمله سقراط حکیم یونانی را در باب نذورات عوام مردم توجه به هیکل سر ندارند و در هر کجا برای خود هیکلی درست کرده و نذورات خود را در محل انجام میدهند.

دارای کتب و مصنفائی بودند درباب علوم متداول خود مانند نجوم، کیمیا و سحر و طلسمات. علوم خود را پنهـان نگهمیداشتند و عوام و بیگانگان را از دست‌رسی بدان ممنوع‌کرده بودندبهرحال ریشهٔ همهٔ طراریها و سحـر و جـادو و طلسمات را باینان بازگردانند که این خود جـای بحث است علـم مغناطیس و تأثیرات آنرا اینان بدست آوردند.

سپس اخوان‌الصفا راجع به سحر و جادو و عملیات خارق عادت هندیان بحث کرده‌اند و گویند سحر عبارت از قلب عیان باشد و تصرف در خیال راجع بـــه سحر عملی و سحر علمی سخن‌رانده‌اندبین کهانت و نبوت فرق گذارده‌اند.

نجوم ملونه ـ (اصطلاح نجومی) ستارگانی بود که پارهٔ کبود و پارهٔ قرمز و پارهٔ برنگی دیگر نمایند.

نجوم مزدوجه ـ (اصطلاح نجومی) ستارگانی را گویندکه یکی دیده میشوند و لکن درواقع مرکب‌اند هرگاه مرکب از دو ستاره باشند نجوم ثنائیه گویند.

نجوی ـ (اصطلاح‌ذوقی) نجوی عبارت از مخفی بودن آفات از اطلاع غیر است.

نحر ـ (اصطلاح‌ادبی) نحر درعروض

اسقاط هردو سبب و تاء از مفعولات است که «لا» میماند منقول به «فع» شود و در فقه ذبح شتر را گویند با ترتیب خاص رجوع بذبیح شود و ایام نحر سه روز است از روز اضحی رجوع بایام نحر و تشریق شود.

نحس الاصغر ــ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ مریخ را گاه احمر نامیده‌اند و گاه نحس اصغر چنانکه ستاره و فلك مشتری را سعدالاکبر نامیده‌اند.

(رجوع شود به شرح چغمینی)

نحس بزرگ

نحس کوچك

رجوع به طبایع ستارگان شود

نحن مسیرون ــ (اصطلاح ذوقی) مراد از این جمله بیان حال انتقال قلوب در احوالات و مقامات است زیرا سالك در هیچ مقام و حالی ثابت نماند که گفته‌اند «الزاهد سیار والعارف طیار»

نحو ــ (اصطلاح ادبی) علمی است از علوم مدونه‌که قواعد صحیح خواندن‌زبان عرب را بدست میدهد «النحو علم باصول تعرف بها احوال اواخر الکلم الثلاث من حیث‌الاعراب والبناء و کیفیة ترکیب بعضها مع بعض والغرض منه صیانة اللسان عن‌الخطاء اللفظی فی کلام‌العرب و موضوعه الکلمة والکلام».

(از المهدایه ص ۱۸۲ ــ کشاف ص ۱۴۳۱)

ند ــ (اصطلاح فلسفی) ند بمعنای مثل است، ند شئی مثلی است که در تمام امور با آن مساوی باشد و مثل شئی‌چیزی است که در حقیقت نوعیه با هم‌مثل خود شریك باشد.

«ندالشئی هوالمثل المساوی له من جمیع الوجوده و مثل‌الشئی هوالمشارك له فی حقیقة نوعیة».

(از ش ص ۳۰۹).

ندا ــ (اصطلاح ادبی و عرفانی) یعنی خواندن و از انواع طلب است که گاه برای طلب اقبال است مانند اغراء که برانگیختن شخص است بر کاری چنانکه بکسی که تظلم میکند گفته شود: «یا مظلوم» یا در فارسی گفته شود «واقعاً که مظلوم واقع شدهٔ» و از این قبیل تحریکات که او را وادار بر تظلم و شکایت کند، و گاه برای اختصاص است مانند «انا افعل کذا یا ایها الرجل»

حروف ندا عبارتند از «یا، ایا، هیا ای»

«یا» برای مطلق منادی است نزدیك و دور؛ وای برای نزدیك و ایا و هیا برای دور مانند «ازید ــ یاالله؛ هیازید، ایازید»

منادی هرگاه مفرد معرفه باشد مبنی خواهد بود بر ضم مانند «یا زید، یا زیدان یازیدون» که مبنی است بر آنچه رفع آن بدواست و منادای مفرد مذکرغیر مقصوره ومنادای مضاف وشبه آن منصوب اند مانند «یا غافلا والموت یطلبه ــ یا عبدالله ــ یا حسن الوجه»

و اگر مفرد معرفه باشد و موصوف بابن وابنة بدون فاصله و مضاف به‌علم دیگر باشد میتوان الف ابن وابنة راحذف کرد مانند «ازیدبن سعد «اهندبنة عاصم» حرف ندا با الف و لام جمع نشودمگر

در ضرورت.

توابع منادای مضموم اگر تابع مضاف باشد و الف و لام نداشته باشد منصوب شود واگر تابع نعت: تاکید وبیان باشد و غیر مضاف یا مضاف معرف بال باشد مرفوع شود، حمل بر لفظ مانند «یا زید العاقل والکریم الاب»

در منادای مضاف بیاء متکلم اغلب یا حذف شود و کسره ما قبل یا باقی ماند مانند «ربالسبحن احب الی» اگر منادی به «ای» باشد «ایها» لازم است بعد از آن صفتی آید که معرف بلام باشد زیرا «ایها» همواره صله دارد و چون بامنادی واقع شدن قطع از صله شده است باید برای او صفتی آورده شود مانند «یا ایها الانسان انك كادح كدحاً ـ یا ایتهاالنفس المطمئنة» و گاه با اسم اشاره و موصول هم توصیف شده است مانند «یا ایهذا و یا ایهاالذی نزل علیه الذکر».

رجوع بمنادی شود و رجوع به (کشاف ص ١٤٣٦ ـ مختصرالمعانی ص ٩٤ ـ سیوطی ص ١٧ ـ ١٨)

اما در عرفان

انصاری گوید: ندا بر دو قسم است، نداء کرامت و نداء علامت، نداء کرامت اهل خصوص راست و نداء علامت عامهٔ مردم راست نداء علامت تخویف است و تحذیر، نداءکرامت تبشیر است وتشریف

پیر طریقت گفت: نداء بر سه قسم است، یکی را به نداء وعید خواندند، از روی عظمت بخوف افتاد، یکی را به نداء وعد خواندند، بهنعت رحمت برجا افتاد، یکی را به نداء لطف خواندند، بحکم انبساط بمهر افتاد، بنده باید که میان این سه حالت گردان بود، اول خوفی که او را از معصیت باز دارد، دوم رجایی که او را بر طاعت دارد، سوم مهری که او را باز رهاند.

*

تا باتو تویی ترا بحق ره ندهند

چون بیتو شدی زدیده بیرون‌نه‌نهند

ندای کرامت است و نواخت بی‌نهایت، ندای حق را هفت اندام بنده گوش است و در تجلی وی غمان دو گیتی فراموش است، ندای کرامت فرا پیش داشت. تا بسماع آنکرامت کشیدن بار حکم بربنده آسان شود.

*

از دو گیتی یادکردن بی‌گمان آبستنی‌است

گر همی دعوی کنی در مردی‌آبستن‌مباش

(از عده ج ٤ ص ٢٤٢)

ندب ـ (اصطلاح اصولی و فقهی) نزد اصولیان و فقها خطاب بطلب فعل غیر کف باشد که فعلش موجب ثواب باشد و آن فعل را مندوب و مستحب‌گویند و تطوع و نفل هم نامند.

رجوع باحکام خمسه شود (از کشاف ص ١٣٦٠).

نذر ـ (اصطلاح فقهی) در لغت وعد بخیر است یا شر و در تعریف آن در اصطلاح فقها گفته‌اند التزام قربت غیر لازم است که بعد از التزام واجب است وفای بدان البته در صورتیکه شرایط آن کامل باشد و آن دو قسم است یکی نذر لجاج که بگوید «فلله علی صوم او عتق» در حال غضب و دیگر نذر تبرر بآنکه

ملزم شود بامری که نعمتی برای او پدید آید یا نقمتی دفع شود تبرر گویند که طلب براست مانند آنکه بگوید: «ان‌شفی مریضی فلله علی کذا» و ضابطهٔ آن این است که نذر کند که طاعتی را انجام دهد که مقدور برای او باشد باضافه که بالغ باشد و عاقل و از روی اختیار و قصد نذر کند و آزاد باشد و در کارهای مباح یا مستحب باشد یا واجب.

(از کشاف ص ۱۳۸۳ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹۹ ـ الفقه علی... ج معاملات ص ۱۳۹۲ ـ قواعد ص ۲۸۳

و شرط الناذرالکمال بالبلوغ والعقل والاختیار والاسلام والحریة الا ان یجز المالك و اذن الزوج کاذن السید والصیغة ان کان کذا فلله علی کذا و ضابطه (ای ضابط النذر والمراد منه هناالمنذور) ان یکون طاعة واجباً کان او مندوباً او مباحاً راجحاً مقدوراً للناذر والاقرب احتیاجه الی اللفظ... والعهد کالنذر و صورته:عاهدت الله او علی عهدالله ان افعل کذا والیمین هی الحلف بالله ای‌بذاته من غیر اعتبار اسم من اسمائه بقوله و مقلب‌القلوب والابصار والذی نفسی بیده والذی بیده... والذی فلق الحبة و برء النسمة والحلف باسمه تعالی کقوله والله وتاالله وبالله. و ایمن‌الله او بالقدیم او الازلی والذی لااول لوجوده...

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۶)

رجوع به یمین شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

متعلق نذر اعم از فعل یا ترك باید از حیث دین و یا دنیا رجحان داشته باشد والا الزام آور نخواهد بود.

متعلق یمین لااقل باید مباح باشد و در جائیکه مکروه و یا مرجوح دنیوی‌باشد فضلا از حرام یمین صحیح نخواهد بود.

هرگاه شخص قسم یاد کند اتیان‌عملی و یا ترك آن را سپس عنوان مورد قسم بعنوان مرجوحی تبدل یابد و یا معلوم‌شود که از اول مرجوح بوده در اینصورت حل یمین و عدول به آنچه بر آن رجحان دارد جایز است چنانکه در خبر وارد شده اذا وجدت خیرا من یمینك فدعها یعنی وقتی بهتر از قسمی که یاد کرده‌ئی، یافتی قسم را واگذار.

(کلیات ص ۵۲)

نرگس ـ (اصطلاح ذوقی) نتیجهٔ علم را گویند که در عمل پیدا شده از طرب و فرح و معشوقی را گویند که او را چشمان نرگسین باشد.

حافظ گوید:

غلام نرگس مست تو تاجدارانند
خراب بادهٔ لعل تو هوشیارانند
بزیر زلف دوتاچون گذرکنی بنگر
که ازیمین ویسارت چه‌بیقرارانند

•

رواست نرگس مست ار فکند سر درپیش
که شد زشیوهٔ آن چشم پر عتاب خجل
تو خوب روی‌تری زآفتاب و شکر خدا
که نیستم زتو در روی آفتاب خجل

سنائی گوید:

نرگسین چشما بگرد نرگس تو تیرچیست
وآن‌سیاهی‌اندرویوسته‌همچون‌قیرچیست ؟

*

مغربی گوید:

مراکه لعل‌لبت ساقی‌است وجام شراب
ازآن دو نرگس مست توام مدام خراب

*

نرگس مخمور را جام بر کف داده‌ای
غنچهٔ خاموش را در سخن آوردهٔ

*

النزاهة ـ (اصطلاح بدیعی) وآنستکه در مقام قدح و هجا ا زالفاظ قبیحه کلام را منزه سازند.

سعدی گوید:

مطربی دور ازین خجسته سرای
کس دو بارش ندیده در یك جای

انیرالدین گوید :

یارب این قاعدهٔ شعر بگیتی که نهاد
که چو خیل شعرا خیر دوگیتیش مباد
گفتنش کندن جان است و نوشتن غم‌دل
محنت خواندنش آن به‌که ازوناری یاد
خودازآن کس چه‌بکاهدکه تو خوانیش‌بخیل
یا برآنکس چه‌فزاید که تواش خوانی داد
کاغذی پر کنی از حشو و فرستی بکسی
پس برنجی که چرا کاغذ زر نفرستاد

(از بدیع)

نزوع ـ (فلسفی)
قوهٔ نزوعیه رجوع بقوی شود.

نزول وجودی ـ این‌اصطلاح فلسفی‌و هم عرفانی است عزیزالدین نسفی گوید: اول خدا، دوم عقل سوم طبیعت. و در طرف عروج اول طبیعت دوم عقل، سوم خدا.

انبیاء و اولیاء مظاهر خدایند. حکماء و علماء مظاهر عقل‌اند، سلاطین و ملوك مظاهر نفس‌اند. عوام وصحرانشینان مظاهر طبیعت‌اند.

(از انسان کامل ص ۷۴)

نسبت ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) روابط میان امور و موضوعات ومحمولات را نسبت گویند و نسب جمع آن است.

در عرفان ـ بر دو قسم است یکی بعدم‌و یکی بقدم، نسبت عدم فنای خلق است و نسبت‌به‌قدم‌فنای‌عدم، وکون‌بقای حق‌است.

(از شطحیات ص ۶۱۳)

نسب اربعه ـ (اصطلاح‌منطق) روابط محمولات و مفاهیم را با مصادیق خارجی نسب اربعه گویند از آن جهت که ازچهار صورت خارج نیستند و بالجمله هر دو مفهومی را که بایکدیگر مقایسه و سنجش نمائیم از یکی‌ازچهار حال خارج نخواهند بود یا هر یك به مصداق و مصادیق دیگری بطور کلی صادق آیند یعنی مصداق هریك عین‌مصداق دیگری‌باشد متساویان خوانند مانند مفهوم ناطق و انسان که «کل ناطق انسان و بالعکس» و اگر هیچ یك صادق بر افراد دیگری نباشند و میان افراد آن دو مفهوم و کلی تباین و جدائی کلی‌باشد متباینان گویند مانند «کل انسان لیس بحجر و کل حجر لیس بانسان» و اگریکی از آندو مفهوم بطور کلی بر افراد دیگری صادق و مفهوم دیگر بر مصادیق آن‌دیگر صادق نباشد عموم و خصوص مطلق‌گویند مثل «کل انسان حیوان و لیس کل حیوان انسان» بلکه «بعض الحیوان انسان».

واگر هیچ یك‌بطور کلی بر افراددیگری صادق باشدعموم وخصوص من‌وجه‌گویند مانند «بعض الحیوان‌ابیض وبعض‌الابیض حیوان‌و بعض‌الحیوان لیس‌بابیض وبعض‌ـ الابیض لیس بحیوان» (تهذیب‌المنطق ـ حاشیهٔ ملاعبدالله) .

ترکیبات در معانی منطق و فلسفه

نسبة ایجابیـ نسبت ایجابی در مقابل نسبت سلبی‌است. (ازمجموعهٔ دوم‌ص۵۷).

نسبت حکمیهـ مراد از نسبت حکمیه نسبت و ارتباط میان موضوع و محمول است و یا نسبت خبریه است که مورد حکم و تصدیق است اعم از آنکه ثبوتی ایجابی باشد یا سلبی (از دستور ج۳ص۴۰۰)

نسبت خارجیهـ نسبت خارجیه در مقابل نسبت عقلیه است و آن در صورتی است که نسبت حکمیهٔ خبریه در قضیه مطابق ماده خارجی و نسبت نفس‌الامری آن باشد و بالجمله اگر گفته شود انسان حیوان است بالضرورة نسبت حیوانیت بانسان‌در خارج درست است یعنی از امور واقعی است که خارج از ذهن و عقل هم هست‌این نسبت یعنی ضرورت حیوانیت برای‌انسان هست این گونه نسبت ها را خارجی‌گویند در مقابل ذهنی و عقلی چنانکه اگرگویند انسان جماد است نسبت ذهنی است فقط چه در خارج درست و صادق نباشد. (از دستور ج۳ ص ۴۰۱ـ ۴۰۲).

نسبت ذهنیه

نسبت عقلیه

رجوع شود به نسبت خارجیه.

نسبت متکررهـ نسبت متکرره عبارت‌از نسبتی است که بقیاس بامری دیگر معقول بود که آنهم نسبت بـاول معقول است مانند مقوله مضاف «نسبت میان اب‌وابن» (از دستور ج۳ ص۲۹۹).

نسخـ (بفتح نـون اصطلاح اصولـی فلسفی، ادبی) و آن در لغت از التـونقل باشد بدیگری و از موضوعی بموضوعی دیگر و تناسخ در میراث آن باشد که ورثه بعد از ورثهٔ دیگر بمیرد و مال از وارثی بوارثی دیگـر منتقل شود و ازین قبیـل است تناسخ در ارواح که نقل روح است‌از بدن به بدن دیگر که در فلسفه و کـلام مذکور است .

در بدیع‌قسمتی ازسرقت است که‌انتحال نامند .

در شرع آن باشد که دلیلی شرعی وارد شود بعد از دلیل شرعی دیگر که مفاد آن خلاف مقتضای دلیل اول باشد، دلیل متاخر را ناسخ و متقدم را منسوخ نامند، ناسخ ممکن است قرآن باشد یا حدیث یـا فعل معصوم و حصول نسخ عقلا بلامانع است زیرا حکمی ممکن است بطور موقت و بر حسب مقتضای زمان وضع شده باشد و بعد از رفع آن حکمت، حکمی دیگر آنرا برطرف کند.

نسخ گاه قبل از امتثال و عمل بمفاد دلیل است که آنرا نسخ حقیقی نامند و دیگر نسخ احکام شرعی قبل از اسلام‌مانند آیه قصاص و دیه که ناسخ حکم قبل است و یا بعد از عمل که در اسلام هم بسیار است، و آیات و اخبار منسوخه در اسلام زیاد است در اینکه نسخ آیات بآیات دیگر رواست و واقع شده است خلافی نیست و همین‌طور نسخ احادیث بآیات و یا احادیث دیگرو بحث در این است که آیا آیـات باحادیث نسخ شده‌اند و یـا ممکن است یانه.

لکن پارهٔ مانند ابومسلم بحر اصفهانی گوید نه در قرآن و نه در احادیث نسخ نیست لکن قول‌محقق خلاف‌آنرا ثابت‌کند

و آیات بسیاری وجود دارد که منسوخ‌شده است.

در قرآن کریم نیز اشاراتی باین امر وجوددارد چنانکه آیه«والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعالی الحول غیر اخراج» که دلالت بر وجوب اتفاق دارد در سال وآن عدهٔ آنست وموقعی که از عده خارج شد چیزی بر او نیست و نسخ شده است به آیه «اربعة اشهر و عشراً» و همین طور آیه قبله نسخ کرده است صلوة بطرف بیت‌القدس را وبالجمله بعد از رسیدن عمل و عمل‌کردن نسخ رواست و قبل از عمل و رسیدن وقت آن نیز جایز است چنانکه حکایت ابراهیم و ذبح اسماعیل مؤید این معنی است لکن این امر را باید داخل دربدا دانست و ماحصل آنکه بسیاری از علماء ا زجمله معتزله و بعضی از اشاعره قبل از رسیدن وقت عمل نسخ‌راروانداانند و لکن‌عدهٔدیگر روادانند و گویند در آن صورت نتیجهٔحکم اذعان واعتقاد مکلف و تهیؤ اوبرای انجام است که خود موجب مثوبت است و درجواز اصل نسخ استناد شده است به «یمحوالله مایشاء ویثبت» و «انی اری فی‌المام انی اذبحك» و آنکه روایت شده است‌که‌حضرت رسول در شب معراج مأمور شد به ۵۰ نماز سپس برگشت بر پنج نماز، دیگر آنکه ممکن است مصلحت در نفس‌امرباشد و بدین جهت قبل از رسیدن وقت عمل نسخ شود، در هر حال نسخ کتاب به‌کتاب باتفاق علما رواست و نیز رواست نسخ قرآن باخبار متواتره و سنت متواتره به کتاب و سنت و خبر واحد به خبر متواتر.

«و **هوالازالة** و فی‌الاصطلاح رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لکان ثابتاً و تقییدالحکم بالشرعی لاخراج دفع مقتضی‌البراتة الاصلیة بدلیل الشرعی والدلیل الشرعی لاخراج الارتفاع بالموت و الجنون و نحو هما و بالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء و غیر هما من‌المخصصات ...الحق‌جواز النسخ‌ووقوعه فی الشرع ... لاریب فی جواز النسخ بعد حضور وقت‌العمل بتمامه والتمکن منه‌سواء فعله اولم یفعله والافلم یکن الکفارمکلفین بالفروع ..یجوز النسخ الکتاب بالکتاب اتفاقاً وبالسنة المتواترة خلافاللشافعی‌اما نسخ‌الکتاب و السنة المتواترة بخبرالواحد فالا کثرون علی‌المنع.

(از قوانین‌الاصول ج۲ ص ۹۴،۹۸)

در اصول رشاد آمده است

نسخ اصطلاحاً بمعنی رفع اعتبار حکمی است بوسیله حکمی دیگر در این مورد حکم سابق را منسوخ و حکم لاحق راناسخ گویند

ابومسلم بن بحر اصفهانی که یکی از قدماء مفسرین است وقوع‌نسخ را دراسلام منکر و آن را مخالف ضرورت دین‌دانسته و گفته‌است که‌احکام و سنن‌الهیه به‌موجب آیهٔ **ولن تجد لسنةالله تبدیلا** غیر قابل تغییر و تبدیل هستند و مخصوصاً درقرآن کریم که‌هرگز باطلی برحریم آن راه‌نیافته وقوع نسخ‌غیرممکن میباشد **لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه**

لکن این قول صحیح نیست زیرا مقصود از غیر قابل تبدیل بودن سنن الهیه‌تغییر ناپذیری نوامیس خلقت و نظامات حاکمه

بر طبیعت است نه شرایع و احکام تکلیفیه که دائماً برحسب مصلحتی وضع وبرحسب مصلحتی دیگر نسخ میگردند ــ کما اینکه شرایع سالفه که بر حسب مقتضیات زمان خودوضع شده بودندبعداً برحسب اقتضای زمان دیگر بوسیلهٔ شریعت اسلام نسخ گردیده‌اند ــ و هکذا در شرع اسلام نیز بعضی از احکام تغییر و تبدیل یافته‌اند مثلا: در آوان بعثت قبلهٔ مسلمین مسجد اقصی بوده و بعد بموجب آیهٔ **قدنری تقلب وجهك فی السماء فلنولینك قبلة ترضیها فول وجهك شطر المسجد الحرام** و **حیث ماکنتم فولوا وجوهکم شطره** بمسجد ــ الحرام تبدیل شده است و یا اینکه عده وفات قبلا بموجب آیهٔ **والذین یتوفون منکم و یذرون از واجاً وصیة لازواجهم متاعاً الی الحول غیر اخراج** یکسال کامل بوده و بعد بموجب آیهٔ **الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً یتر بصن انفسهن اربعة اشهر وعشرا** بچهار ماه و ده روز تقلیل یافته است و هم چنین آیهٔ **لااکراه فی الدین** بوسیله‌آیهٔ **واقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم** نسخ گردیده است.

و بهر حال جواز نسخ و وقوع آن در شرع اسلام متفق علیه بین اصحاب ما میباشد و شرائط تحقق‌آن عبارت است‌از:

اولاــ هردو حکم‌باید حکم شرعی باشند بنابراین اگر یکی شرعی و دیگری عقلی باشد نسخ واقع نمیشود یعنی حکم شرعی را مثلاحکم عقلی نمیتواند نسخ نماید. و هکذا بالعکس

ثانیاًــ ناسخ بایداز منسوخ منفصل باشد بنابراین اگر متصل بیک‌دیگر باشند نمیــ توان آنها راناسخ و منسوخ یکدیگر فرض نمود، مثلا درمورد **اکرم العلماءــ ولاتکرم الفقهاء** با اینکه حکم دوم از حیث مفاد ناقض حکم اول است ولی چون متصل بآن میباشد لذا نمیتوان‌آن راناسخ حکم مزبور دانست و بلکه در این مورد گفته میشود که حکم دوم‌مبین حکم اول است ثالثاًــحکم متعلق‌نسخ باید مؤبدو دائم‌باشدــبنابراین در احکامی‌که محدودبزمان معینی میباشند و باانقطاع زمان بخودی‌خود از بین میرود نمیتوان تصور نسخ کرد و انقطاع زمان را ناسخ آنها دانست.

و بالاخره نسخ بدو صورت حاصل میشود صریحی ــ ضمنی

نسخ صریحی آن است که شارع یکی از احکام خود را الغاء و نسخ آن را صریحاً اعلام نماید ــ مثلا در حدیث و کنت قد نهیتکم عن زیارة المقابر الافزو روها نسخ حکم حرمت زیارت مقابر را صریحاً اعلام فرموده است.

نسخ ضمنی آن است که شارع بدون اشاره و تعرض بحکم سابق حکم دیگری‌را که مفاداً نقیض آن میباشد وضع نماید مثل آیهٔ الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً یتربصن انفسهن اربعة اشهرو عشراً که بدون اشاره بحکم سابق که عده وفات را یکسال کامل تعیین کرده بود حکم دیگری صادر فرموده و آن را چهار ماه و ده روز قرار داده است.

(اصول رشاد ص ۱۸۴ ــ ۱۸۲)

در معتقدالامامیه آمده است:

نسخ‌زایل شدن مثل‌حکمی باشد ثابت‌بنص اول بدلیل شرعی متراخی از اول، دلیل

اول را منسوخ گویند، و دوم را ناسخ. و باید که هر دو شرعی باشند. و مراد به ناسخ خلاف منسوخ باشد.

و باید که موقت نباشد بوقتی کـه اقتضای ارتفاع آن حکم کند، و باید که از آنجمله باشد که تغیر درو صحیح باشد، از برای آنکه آنچه بر یك حال مستمر باشد، نسخ در وی نرود.

و نسخ را بدانگویند، از آنکه بدارا نزد متکلمان شرایطی هست، و آن آن است که فعل مأمور به یکی باشد، ووجه یکی باشد، و وقت یکی باشد. و هرچه چنین بود از امری بعد از نهی و یا نهیی بعد از امر، آن دلیل باشد بر بدا.

و نسخ در اخبـار صحیح است، از برای آنکه چون در امر و نهی رود در نفس ایشان نرفته باشد. بلکـه در متناول ایشان رفته باشد وخبر دراین حکم چون امر و نهی است، ازبرای آنکه مقتضی او چون مقتضی امر و نهی‌است.

روا بود که نسخ حکم کند و نسخ تلاوت نکند، و نسخ تلاوت کند و نسخ حکم‌نکند، ازبرای آنکه‌تعبد تابع مصلحت است، و حکم عبادتست و تلاوت هم‌عبادت است، پس نسخ در هر یکی روا باشد.

نسخ عبادت پیش از فعل و بعد از وقت جائز است، ا زبرای آنکه نیکوست آنکه خدای تعالی امر کند کسی را که داند که عاصی خواهـد شد، چنانکـه نیکوست امر کردن کسی را کـه طاعت خواهد داشتن وچون نسخ‌درین جائزاست، ازبرای آنکه طاعت و معصیت حسن‌نسخی را کـه تابـع مصلحت است در مستقبل متغیر نگرداند.

اما نسخ عبادت پیش از وقت فعل روا نباشد، زیرا که اقتضای بدا کند،،و بدا بر خدای روا نباشد.

و زیادت بر نص نسخ نباشد، تا که متصل و مؤثر باشد. و مؤثر آن باشدکـ حکم مزید علیه حکم مزیدعلیه را درشـرع بگرداند، چنانکه اگر بی آن زیادت واقع آید، ا زاحکام شرع عـاری باشد، چنان زیادت دو رکعت بر دو رکعت علی جهة الاتصال، که‌اگر منفصل باشد نسخ نباشد. بلکه ابتدای عبادت باشد.

و روا باشد نسخ کتاب بکتاب، و سنت به سنت مقطوع بها. اما نسخ کتاب بسنت از برای آن جائز است کـه نسخ متناول حکم است، و سنت در دلالت بر احکام مانند کتاب‌است. وچون‌نسخ‌کتاب‌به کتاب باتفاق رواست، نسخ کتاب بسنت هم روا باشد.

اما نسخ اجماع، و نسخ به آن جائز نیست، از برای آنکه اجماع دلیلی‌مستتن و ثابت است پیش ازوحی و بعد از وحی، و این آیت که: «ما نسخ من آیة اوانسـها نات بخیر منها او مثلها»، دلیل نمیکند بر موضع خلاف، از برای آنکه این متناول نفس آیت است و خلاف در حکم آنست.

وناسخ را ازمنسوخ بتاریخ بشناسند.

باید آنکه در لفظ مذکور باشد بـر جهت تفصیل یا بر جهت جمله چنانکـه گوید: اینکارمیکنند وتا آنگه که آنرافسخ کنما ز شما. و اگر گوید: تا فلان وقت، این نسخ خارج باشد، برای آنکه وقت زوال عبادت به آن لفظ معلوم است که

اقتضای ایجاب وی کرد.
(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ١٥٥، ١٥٧)

نسخ مدلول امر – (اصطلاح اصولی)
در اصول رشاد آمده است:

مفهوم وجوب در مقام تحلیلی عقلی مرکب از دو جزء است یکی جواز اتیان فعل و دیگری منع از ترك آن – بنابراین در صورتیکه آمر مدلول امر خود را نسخ نماید آیا هردو جزء وجوب از بین‌میرود یا فقط مفهوم منع از ترك از بین رفته و جواز کماکان بجای خود باقی می‌ماند؟

بنابر اصح اقوال بمجرد اینکه وجوب امر از طرف شارع نسخ گردید جواز مستتر در ضمن آن نیز منتفی شده و حکم بحالت قبل از وجوب باز مگردد – یعنی هم مفهوم منع از ترك و هم جواز، که مشترکاً عنوان وجوب را تشکیل داده بودند منتفی گشته و موضوع از هر دو قید فارغ میگردد و در این صورت اگرموضوع امر مزبور از نوع معاملات باشد اصل برائت و اگر ازنوع تلذ ذات باشد حکم اباحه در آن جاری میشود و اگر از نوع عبادات باشد بالطبع حرام میشود – چه آنکه جواز بجا آوردن اعمال عبادیه بقصد وجه منوط باذن شارع است و اتیان آنها بدون اذن شارع حرام و بمثابهٔ ابداع بدعت در دین میباشد – و اینکه بعضی از مؤلفین اخیر تصور کرده‌اند که مقصود از عودت موضوع بحالت قبل ازوجوب آن است که: موضوع بحالت اولیه برگشته و مشمول همان احکامی میگردد که قبل از طرو وجوب مشمول بوده است مبنی بر اشتباه میباشد – چه آنکه احکام سابقه اعم از حرمت – کراهت – استحباب – اباحه بمجرد طریان حکم وجوب ملغی و منسوخ گردیده‌اند و دیگر با نسخ وجوب احیاء نمیگردند یعنی نسخ وجوب موجب عود و احیاء مجدد آنها نمیشود.

خلاصه کلام آنست که با نسخ مدلول امر هر دو جزء وجوب از بین رفته و موضوع بحالت قبل از وجوب برگشت مینماید.

ولی جمعی از محققین بر آنند که با نسخ وجوب فقط مفهوم منع ازترك‌منتفی شده و جواز که جزء دیگر وجوب است همچنان بجای خود باقی میماند – زیرا مراد شارع ازنسخ مدلول امر فقط ازبین بردن حکم وجوب است و بس. و این مقصود هم با نفی منع از ترك‌که‌مهمترین جزء وجوب میباشد حاصل میگردد چه آنکه برای منتفی ساختن کل، رفع تمام اجزاء لازم نیست و بلکه رفع یك جزء هم در انهدام آن کافی میباشد – بنابراین اثر نسخ وجوب فقط رفع منع ازترك‌میباشد وبهمین جهت جهت جواز منتزع از آن که از تأثیر نسخ مصون مانده و بقایش بلامانع شده است علی‌الاصول باقی‌می‌ماند و تا زمانیکه بمانع دیگری برخورد ننموده است همچنان مستمر خواهد بود.

ولی این استدلال صحیح نیست زیرا جواز مستتر در ضمن وجوب جواز مطلق که عبارت اخرای اباحه است نمیباشد و بلکه جواز مزبور جواز مقید بمنع از ترك است و چون با نسخ وجوب قید منع از ترك منفی میگردد لذا جواز مزبور نیزکه

مقید بر آن است بالطبع منتفی و زائل میشود چه آنکه بقاء مقید بدون وجود قید غیر ممکن است.

(اصول رشاد ص ۱۱۲ ـ ۱۱۱)

نسر طائر ـ (اصطلاح نجومی) رجوع به عقاب شود.

نسر واقع ـ (اصطلاح نجومی) وعبارت از ستارهٔ روشنی بود واقع در چنگـــال رامی. یعنی کرکس نشسته و نسر واقع را با قلب عقرب برروی هم هراران نامند زیرا که بوقت سرمای سخت پدید آیند.

(از التفهیم ص ۱۰۲).

نسرین ـ (اصطلاح نجومی) و نسر طائر و نسر واقع را گویند.

نسطوریه ـ (اصطلاح ملل و نحل)

اصحاب نسطور حکیم را گویند که در زمان مأمون ظهور کرد و برای خود در اناجیل تصرف کرد و نسبت آن مذهب در مسیحیت بمانند مذهب معتزلیان است در اسلام این جمع خدا را واحد دانند و در عین حال منشأ اصل، وجود، علم وحیات پس اقانیم سه‌گانهٔ اینان بجز اقانیم سه گانهٔ دیگران است اینان این سه اصل را زائد بر ذات ندانند

اینان گویند خدا با جسد عیسی متحد شده است و لکن نه بطریق امتزاج کـه اعتقاد ملکانیه است و نه بطریق ظهور که اعتقاد یعقوبیه است و لکن اتحاد آن نوع اتحاد اشراقی است همچون اشراق خورشید در اجسام صقیله مانند بلور

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹).

نسق شامی ـ (اصطلاح نجومـی) و عبارت از ستارگانی است که بر بازوی جاثی قرار دارند یعنی ردهٔ که سوی شام است و آن ستاره‌هائی که سوی یمن بود نسق یمانی خوانند و میان این دو نسق را روضه خوانند.

نسیان ـ (اصطلاح ذوقی)

فراموشی ذکر خداست که از کبائر است مر عافانرا.

نسیم ـ (اصطلاح ذوقی) یاد آوردن از جهت عنایت راگویند وتجلی جمالی الهی را گویند و رحمت متواتر و نفس رحمانی است.

حافظ گوید:

همه شب درین امید که نسیم صبحگاهی
به پیام آشنایان بنوازد آشنایی
بخدا که جرعهٔ ده تو بحافظ سحرخیز
که دعای صبحگاهی اثری کند شما را

*

پیر طریقت گفت: الهی نسیمی دمید از باغ دوستی، دل را فدا کردیم، بویی یافتیم از خزینهٔ دوستی، بپادشاهی بر سر عالم ندا کردیم، برقی تافت از مشرق حقیقت، آب و گل کم انگاشتیم.

الهی، هر شادی‌که بی تو است،اندوه است، هر منزل که نه در راه تو است، زندانست، هر دل که نه در طلب تو است ویرانست، یك نفس با تو، به گیتـــی ارزانست یك دیدار از تو بصد هزارجان رایگانست.

(از عده ج ۵ ص ۶۲۲).

نسیئی ـ (اصطلاح اهل‌هیئت ونجوم) و در قرآن نیز این کلمه آمده است ابو ـ ریحان در تعریف آن گوید:

تفسیر او سپوختن وتأخیر کردن‌است و معنیش آنستکه سال قمری از سال شمسی یازده روز بتقریب پیشتر آید و از این جهت ماههای تازی بهمهٔ فصلهای سال همیگردند و بقریب سی و سه سال و هر ماهی و جهودان را اندر توریة فرموده آمده است که سال و ماه هردو طبیعی دارند. پس ناچار سال را کبس بایست کردن بماهی که از آن روزها گرد آید که میان سال قمری و شمسی‌اند. و آنسال را که کبس کنند بزبان عبری عبور نام کردند. و معنیش آبستن بود. زیرا که آن ماه سیزدهم را که بر سال زیادت شد تشبیه کردند ببار زن که افزوده است به شکم او. و بدین کبس کردن سال بجای آید از پس آنك بیشتر شده باشد.

و جهودان همسایهٔ عرب بودند اندر یثرب که مدینهٔ پیغامبر است صلی‌الله علیه و آله و سلم. پس عرب خواستند که حج ایشان هم بذی‌الحجه باشد وهم بخوشترین وقتی از سال و فراخترین گاهی از نعمت و زجای نجنبد تا تجارت و سفر برایشان آسان بود. این کبیسهٔ جهودان بیاموختند نه بر راهی باریك، ولکن بود اندر خورامیان. و آن بدست گروهی کردند به لقب قلامس ای دربار مغ و آن شغل پسر از پدر همی یافت و این شمار نگاه همی داشت. چون کبیسهٔ خواستی کردن بخطبه اندر گفتی فلان ماهرا تأخیر کردم.

و اگر ازماهی حرام بودی مثلا محرم، گفتی محرم را سپوختم و او را حلال‌کردم زیرا که به سالی که دو محرم بودنخستین حلال باشد زیرا که چهار حرام است‌وآن دیگر که بحقیقت صفر است محرم گردد. و بر این بودند تا آنگه که اسلام آنرا باطل کرد بسال نهم از هجرت. و این سال حجة‌الوداع است، که پیغامبر علیه ـ السلام جهانرا و امت خویشرا بدرود کرده است.

و هر که ماههای قمری اندر سال شمسی بکار دارد او را چاره نیست ازین کبیسه کردن بماهی قمری.

و حرانیان آنك بحران‌اند و ببغداد به صابئیان معروف و ایشان بقبت بت پرستان یونانیان‌اند همین کبیسه بکار دارند. ولکن مذهب و رأی ایشان اندر آن بتحقیق ندانستم هنوز.

و هندوان همچنین. و آن ماه کجا این شمار تمام شود دوباره کنند. و آن سال را عام ایشان ملماسه خوانند و معنیش ماه انداخته بود نه بکار. و مل آن فتیل باشد پیچیده که میان دو کف بماند چون یکی بر دیگر مالیده آید. و ماس ماه بود. پس این چنان بود که ماه انداختهٔ نه بکار. واما بلغت فصیح ایشان ادماسه است نه ملماسه.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶)

نسیه ـ (اصطلاح فقهی) معامله‌نسیه. نسیهٔ در معاملات بر این اساس است که متاع نقداً و حالا دریافت شود و بهاء آن بطور مؤجل پرداخت شود.

مقتضای اطلاق عقد از حیث پرداخت ثمن این است که مشتری ثمن را نقد بپردازد.

و ممکن است برای پرداخت آن مدتی

تعیین شود، این قسم از بیع را نسیـه مینامند.

چنانکه عکس این، یعنی مهلت داشتن تسلیم مثمن در حالتی که ثمن نقداً تأدیه شده باشد موسوم است بـه بیـع سلم و سلف.

بهر حال مدت باید معلـوم باشد و معلوم نبودن آن مثل اینکه مشتری بگوید وقتی آنرا بفروش رساندم ثمن را خواهم پرداخت، بیع بعلت جهالت مدت پرداخت باطل است.

نشأت ـ (اصطلاح فلسفی) هر مرتبهٔ از مراتب اشیاء را اعم از مراتب عالیه یا دانیه نشأت میگویند هر یك از مراتب انتقالی تکاملی اشیاء را نیز نشأت گویند چنانکه گویند نشات برزخ نشات آخرت و نشات هیولی ونشات بالملکهٔ نفس‌ونشات بالفعلی و نشات جسمیت مطلق و صـور اسطقسی ونباتی وصور حیوانی وانسانی و نفس ناطقه و نشآت روحانی و...

صدرالدین گوید: برای نفس انسان سه نشأت است چنانکه برای جهان وجود سه نشأت است و چنانکه مجموع دنیا و آخرت و برزخ را سه نشات است نشات اول نفس صور حسیهٔ طبیعیه است که مظهر آن حواس پنجگانه است نشات دوم اشباح و صور غائبهٔ از حواس ظاهـره است که مظهر آن حواس پنجگانه باطنـه است که عالم غیب و آخرت هم گویند سوم نشأت عقلی است و مظهر آن قوت عاقله است.

(از اسفار ج ٤ ص ١٨٩، ١٠٢ و ج ١ ص ٣١٥ شواهد الربوبیة).

نشات سر ـ (اصطلاح ذوقی) نشات سر عبارت از غیبت حقیقی نفس است و حکم آن مختص بمقام احسان است.

نشات روح ـ (اصطلاح ذوقی) غیبت اضافی است و حکم آن مخصوص بباطن ایمانست.

نشر ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به لف شود.

نشوز ـ عبارت از ارتفاع یکی از زوج (زن و شوی) است از اطاعت‌دیگری و شقاق در صورتی است که نشوز از هر دو طرف باشد ولکن نشوز از یکطرف است که باید مابین آن دو را حکمی صلح دهد یعنی حکمی از طرف مرد و حکمی از طرف زن والا...

(از شرح لمعه ج ٢ ص ١٠٥).

نص ـ (صطلاح اصولی) بفتح نون و تشدید در اصول اطلاق شو بر هرلفظی که راجح در دلالت بر مقصود باشد و غیر از معانی خود را نرساند و محتمل غیـر معنای خود نباشد در مقام اطلاق پس‌لفظ اگر اطلاق شو و معنی مطابقی خاص‌خود را برساند و لفظاً احتمال غیر از آنچه فهمیده میشود ندهد، نص است والااگر راجح در معنای لغوی باشد با احتمال غیر آن، ظاهر است و آن معنی محتمل مرجوح مأول است و اگر لفظی مساوی باشد در فهم معنی لغوی و معنی دیگر مجمل است و مشترك بین نص و ظاهر را که مطلق رجحان است در معنی اصلی خود محکم گویند و اگر نسبت بدو معنی متساوی باشد متشابه هم گویند، نص مانند (سما و ارض) ظاهر، مانند (اسد) ظاهر ومؤل

مانند «فامسحو برؤسکم وارجلکم» که حمل آن بر مسح ظاهر است و بر غسل ماول است.

نص بودن و ظاهر بودن از امور اضافی اعتباری است، فقها، خاص را نص گویند و عام را ظاهر و گاه مدلول قطعی را خاص و ظنی را عام گویند باآنکه خاص نسبت بمادون خود عام است و عام نسبت بمافوق خود خاص، نص اخبار بر ظاهر قرآن مقدم میباشد و بالاخره مراد از نص در کلمات فقهاکه گویند عبارة نص. دلالةالنص. اشارةالنص همین است و گاه ظاهر را هم نص گویند رجوع شود به (موافقات ج ۳ ص ۹ ــ درایه ص ۵۷ ــ کشاف ص ۱٤۰۵ ــ رسائل ص ۳۳ ــ قوانین ص ۲٦۳).

نصاب رضاع ــ (اصطلاح فقهی) در حد و نصاب رضاع که ناشر حرمت نکاح است گفته‌اند ۱۵ روز متوالی است وقول دیگر یکسال تمام و قول سوم دو سال و قول چهارم صدق نبت لحم و شد عظم ویا یك شبانه‌روز ویا ده رضعة متوالی کامل یا نبت لحم را کافی دانند رجوع برضاع شود.

نصاری ــ (اصطلاح ملل و نحل) امت عیسی‌بن مریم را گویند که پس از حضرت موسی مبعوث شد.
(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰٦ ــ ۱۰۷).

نصف‌النهار ــ (اصطلاح هیوی) دایرهٔ نصف‌النهار یکی از دوائر عظیمه است‌که از دو قطب عالم مرور کند و دو قطب آن دو نقطه مشرق و مغرب بود (چون از دو قطب معدل یعنی دو قطب عالم عبور میکند).

این دایره دایرهٔ افق را نیز در دو نقطه قطع میکند که یکی را نقطه جنوب و آن دگر را نقطهٔ شمال نامند (این دایره درست در جهت خلاف معدل‌النهار موهوماً رسم میشود) خط واصل بین این نقطه را خط نصف‌النهار و خط زوال و خط جنوب و شمال نامند.

نصل ــ (اصطلاح نجومی) ازستارگان رامی بود و بمانند تیری بود در کمان. و آن واقع در منطقةالبروج است. و نام دیگر سهم بود که صورت شمالی کوچکی بود.
(رجوع برامی و سهم شود).

نصیریه ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند که گویند خدای متعال در حضرت علی حلول کرده است و آنها اصحاب محمدبن نصیر فهری‌اند وعلی‌بن محمد عسگری را خدا میدانند و محارم را مباح دانند و نکاح مردان را روا دانند و قائل بنبوت محمدبن نصیر فهری‌اند.

سخن درباره اصل و عقاید آنهابسیار است مشهور است که حضرت علی (ع) رئیس آنها را بکشت و مجدداً زنده کرد تا دست از عقیده خود بردارد ولکن‌اصرار کرد و سرانجام قائل بربوبیت حضرت‌علی شدند
(از درایه ص ۱٤۷ ــ کشاف ص ۱۳۸۵).

نطاق ــ (اصطلاح نجومی)کمر صورت جوزا ویا جبار را گویند. و نطاق‌الجوزاء هم گویند

نطاقات ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) باید دانست که در ثخن خارج مرکز دایرهٔ موهومهٔ را که آفتاب بر آن حرکت میکند منطقهٔ خارج مرکز نامند و همچنین در ثخن حامل هر کوکب دایرهٔ موهومهٔ که مرکز تدویر بر آن حرکت میکند و منطقهٔ حامل آن کوکب گویند و در ثخن تدویر نیز دایرهٔ موهومهٔ است که مرکز کوکب بحرکت تدویر بر آن حرکت میکند و آن را منطقهٔ تدویر آن کوکب گویند. منطقهٔ خارج مرکز آفتاب و منطقهٔ حوامل سایر کواکب و منطقهٔ تدویر آنها را به چهار قسم کرده‌اند و آنها را نطاقات خوانند پس هریك از کواکب سبعه سیاره را در فلك اوج یعنی خارج مرکز چهار نطاق است که نطاقات اوجی گویند و هریك از خمسهٔ متحیره و قمر را که دارای تدویراند در فلك تدویر آنها چهار نطاق است که نطاقات تدویری گویند و البته نطاق و منطقه بیك معنی بود...

ابو ریحان گوید:

نطاقات به دو گونه است یکی بفلك اوج و دیگر بفلك تدویر. نخست آنست که فلك اوج چهار پاره میشود بوسیله دو خط یکی خطی که از اوج به حضیض آید و بدو سر این خط تعدیل نبود یعنی بعد ابعد و بعد اقرب. خط وسطی و خط تقویمی بر یکدیگر منطبق باشند و آنجا تعدیل نباشد و ازین جهت جای ستاره وسطی ستارهٔ بود بعینه جای مقوم اووخط دیگر آنکه بر مرکز عالم گذرد و بر خط اول عمود شود پس چهار پاره بوجودآید که نطاقات گویند نطاق اول از اوج است بتوالی و نطاق دوم تا حضیض و سوم از حضیض بطرف اوج و چهارم تا اوج.

(از التفهیم ص ١٤٠)

اما قسم دوم نطاقات از تقسیم فلك تدویر به چهار پاره درست میشود والبته بوسیله سه خط یکی از مرکز حامل خارج شده و بر ذروت تدویر و بر حضیض بگذرد و دو خط دیگرهردو از مرکزحامل بیرون آیند و فلك تدویر از دو جهت مماس شوند و در هر حال این پاره‌های چهارگانه را نطاقات خوانند

نطح ـ (اصطلاح نجومی).

و ستارگانی بود واقع بر پیشانی‌حمل که ناطح نیز نامند.

نطق ـ (اصطلاح منطقی) در اصطلاح معقول مبدء ادراك کلیات‌که فصل حقیقی انسان است نطق گویند. رجوع به ناطق و فصل اشتقاقی و (کشاف ص ١٤١٨ تفسیر ما بعد ص ١١٤٩، اسفار ج ٤ ص ٤ ج ١ ص ٢٠١، شفا ج ١ ص ٢٣٥) شود.

نطق الفکری ـ (اصطلاح‌عقلی) اخوان گویند نطق بر دو گونه است یکی نطق لفظی که امری محسوس و جسمانی بود و دیگر نطق فکری که امری روحانی و معقول بود در این‌جا بحث مفصلی درنطق لفظی و فکری کرده‌اند.

(رجوع شود برساله نهم از اخوان ص ٣١٠).

مولانا نطق را به معنی دیگر گرفته است و فلسفه را در این باب نکوهش کرده و گوید:

پرتو روحست نطق و چشم وگوش
پرتو آتش بود در آب جوش

آنچنان که پرتو جان بر تن است
پرتو ابدال بر جان منست
جان جان چون واکشد پا را ز جان
جان چنان گردد که بیجان تن بدان
سر از آن رو می‌نهم من بر زمین
تا گواه من بود در یوم دین
یوم دین که زلزلت زلزالها
این زمین باشد گواه حالها
کو تحدث جهرة اخبارها
در سخن آید زمین و خارها
فلسفی گوید ز معقولات دون
عقل از دهلیز می‌ناید برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن
گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب نطق خاك و نطق گل
هست محوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است
از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق
بس خیالات آورد بر رای خلق
گر ندیدی دیو را خود را به‌بین
بی جنون نبود کبودی بر جبین
هرکه رادردل شك وبیجانی است.
در جهان او فلسفی پنهانی است.
آن رگ فلسف کند رویش سیاه
الحذر ای مؤمنان کو در شماست
جمله هفتاد و دو ملت در تو است
وه که آن روزی برآرد از تودست

نظائر ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح ادباء فرق است مابین نظائر و وجوه زیرا وجوه عبارت از لفظ مشترکی است که استعمال شود در عدهٔ از معانی و مانند الفاظ مشترك است ونظائر مانندمتواطی است و گفته شده است نظائر در الفاظ است و وجه در معانی مثلا در قرآن نظائری دیده شده است که تقریباً بیست معنی دارد.

(از کشاف ص ١٣٩١).

النظائر والامثال ـ (اصطلاح بدیعی) و آنست که از امری تعبیر نمایند بامری دیگر که نظیر آنست از باب تشبیه اول بثانی و این صنعت را اصحاب بدیعیات تمثیل خوانند «ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتاً فکرهتموه»

سعدی گوید:

کس را بخیر و طاعت خود اعتماد نیست
آن بی بصر بود که کند تکیه بر عصا
مابین آسمان و زمین جای عیش نیست
یك دانه چون جهد ز میان دو آسیا

*

داروی طریقت ز پیر طریقت بستان
کادمی را بدتر از علت نادانی نیست

*

روی اگر چند پری چهره و زیبا باشد
نتوان دید در آئینه که نورانی نیست

(از ابدع ص ٣٩٨)

نظام ـ (اصطلاح منطقی فلسفی و نجومی) نظام یعنی ترتیب و تنظیم براصل منطقی و طبیعی، کلیهٔ موجودات عالم را نظام معین و خاصی است که هریك در مرتبت خود واقع و ارتباط خاصی با دیگر دارند و تمام موجودات از جهت این ارتباطات آنها را در حکم یك موجود کرده است و همه را بهم پیوسته است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند و گوئی همه عضو یك پیکرند نظام جملی و وحدانی واکمل و خیر گویند «ان مجموع العالم من حیث

هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية و ليست وحدته كوحدة الاشياء المتغايرة لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على ترتيب العلى والمعلولى»

(از اسفار ج ٣ ص ٢٢٦ و رجوع شود به ج ٣ ص ٧١، ١٠٠ ـ شفا ج ٢ ص ٦٤٥، ٥٩٥، ٦٣٦ ـ قبسات ص ١٦٦).

و در نجوم کمرومیان صورت جوزا و یا جبار را گویند و نطاق و جوزای هم نامند.

رجوع به نطاق شود.

پارهٔ از ترکیبات در معنی فلسفی کلامی.

نظام جملی
نظام خیر

رجوع به نظام شود.

نظام ربانی ـ مراد از نظام ربانی عالم علم حق و مرتبت اسماء و صفات الهی است .

(ش ص ١٧١).

نظام کیانی ـ مراد عالم کون است رجوع بنظام شود.

نظامیه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از معتزله‌اند اصحاب ابراهیم‌بن سیارنظامند وی از شیاطین قدریه بود که کتب فلاسفه را بخواند و سخنان آنان را با گفتارهای معتزله بیامیخت آنان گویند خدای متعال نتواند در دنیا خلاف مصلحت بندگان‌کاری کند و فقط در آخرت تواند ثواب دهد و تواند عقاب کند

(از کشاف ١٤٢٩)

و گویند اعراض اجسامند و جوهر مرکب از اعراض.

نظر ـ (اصطلاح منطقی عرفانی)

نظر نزد منطقیان عبارت از فکر است، قاضی باقلانی گوید: نظر فکری است که بواسطهٔ آن طلب علم شود.

امام رازی گوید: نظر ترتیب امور تصدیقی است برای نیل به تصدیقات

(از کشاف ص ١٣٨٦).

بنزد عارفان

توجه ودقت درامور و حقایق‌موجودات است و نیز توجه الهی است بر سالك راه حق و توجه بنده است بحق.

انصاری گوید: نظر دو است: نظر انسانی و نظر رحمانی، نظر انسانی آن است که تو بخود نگری و نظر رحمانی آن است که حق بتو نگرد و تا نظر انسانی از تو رخت برندارد، نظر رحمانی بدلت نزول نکند.

ای مسکین چه نگری باین طاعت آلودهٔ خویش و آنرا بدرگاه بی‌نیازی او چه وزنی نهی؟ خبر نداری که اعمال همهٔ صدیقان زمین و طاعات همهٔ قدسیان آسمان اگرچه کنی، در میزان جلال ذوـ الجلال به پشهٔ نسنجند.

ای یادگار جانها، و ای یاد داشته دلها و یادکردهٔ زبانها، بفضل خود ما را یاد کن و بیاد لطفی ما را شاد کن. ای قائم بیاد خویش، ازو باو نگر، نه از خود باو، دیدار دوست جانرا آئین است، بذل جان بر امید دیدار شریعت دوستی دین.

*

بر آتش عشق، جان همی عود کنم
جان بندهٔ تو نه من همی جود کنم

چون پاك بسوخت عشق توجان رهی
صد جان دگر بحیله موجود کنم

نظرات ــ (اصطلاح نجومی) رجوع به قران شود.

نظری ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) نظری یعنی آنچه بوسیلهٔ تأمل و فکر حاصل شود در مقابل بدیهی. تصور و تصدیق نظری یعنی تصورات و تصدیقاتی که از راه تامل و فکر و کسب بدست آیند.

علم نظری و فلسفهٔ نظری در مقابل فلسفه و علم عملی است و آن عبارت از چیزی است که وجودش تحت سیطره و قدرت بشر نیست

(از دستور ج ۳ ص ٤۰٤ ــ تفسیر ص ۱۳۱۹ ــ کشاف ص ۱۳۹۱).

نظم ــ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح ادباء کلام گسسته و منظوم بود و اطلاق بر نظم الفاظ بترتیب معنی شود و کلام موزون بود و ترتیب الفاظ بر وفق اصل بود.

(از کشاف ص ۱٤۲۸).

و نظم نثر در اصطلاح بلغاء نثری است که چون حروف بعضی الفاظ بدیگری وصل کنند بطریق نظم خوانده شود.

(از کشاف ص ۱٤۲۹).

نظم طبیعی ــ (اصطلاح منطقی) نظم طبیعی نزد منطقیان عبارت از انتقال از موضوع مطلوب است به حد اوسط و از آن به محمول تا نتیجهٔ لازم حاصل آید و این ترتیب در شکل اول جاری است.

(دستور ج ۳ ص ٤۰۵).

نظیرالسمت ــ (اصطلاح نجومی) و آنرا نظیرالسموت یا سمت‌الرجل و سمت القدم هم نامند، نقطهٔ بود در کره درزیر دو پای انسان.

نعت ــ (اصطلاح ادبی) در لغت صفت باشد و گفته‌اند که نعت استعمال درمدح شود و صفت در مدح و ذم و اطلاق بر وصف مشتق شود مانند اسم فاعل ومفعول و... و بر نوعی از توابع اسم اطلاق شود و آن صفتی است تابع که دلالت کند بر معنائی که در متبوع است «فالنعت تابع متم ما سبق بوسمه او وسم ما به اعتلق» که مکمل منعوت است برخلاف عطف نسق و بدل و بالجمله صفت یا بحال موصوف است که نعت حقیقی است یا بحال متعلق موصوف‌که نعت سببی است مانند«فتحریر رقبة مؤمنة ــ مررت بزید الکاتب الحمد لله رب‌العالمین» صفت اگر بحال موصوف باشد در چهار چیز از ده امر با موصوف مطابقت کند در اعراب تذکیر و تأنیث معرفه و نکرة ــ افراد، تثنیه و جمع.

نعت گاه مشتق است مانند اسم فاعل. یا جامد. یا شبه مشتق یا جملهٔ اسمیه مانند «واتقوا یوماً ترجعون فیه» و در این صورت باید رابطی در نعت باشد که آنرا به منعوت خود مربوط کند ولکن جمله طلبیه نعت واقع نشود و اگر واقع شود قول در تقدیر گرفته شود و مصدر در موارد بسیاری نعت واقع میشود به تقدیر و هر گاه برای تثنیه و جمع نعتی آورده شود و نعت مختلف المعنی باشد متعاطف آیند مانند «مررت برجلین عالم و جاهل» رجوع به صفت شود.

نعایم ــ (اصطلاح هیوی)

بیستمین منزل از منازل قمر است. ر علامی آن هشت ستاره است متفرق بـر کهکشان و حوالی آن از صورت رامی.

و عرب مجره را به جـوی آب مانند کرده‌اند و این هشت ستاره را به صورت شترمرغ که به آب خوردن آمده باشند و آن چهار ستارهٔکه داخل در مجره‌اند نعایم وارده خوانند یعنی در حال آب خوردن اند و آن چهار دیگـر را نعایـم صادره خوانند که آب خورده در حال بازگشت‌اند

(از بیست باب ملا مظفر)

نعمانیه ـ (اصطلاح کلامی) اصحاب محمدبن نعمان را گویند یعنی نعمان‌ابن ابی جعفر ملقب به شیطان طاق گوید خدا نوری است بر صورت انسان و از همین جا است که در روایت آمده است که خدا آدم را بـر صورت خـود بیافرید.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸۸).

نعمت ـ (اصطلاح عرفـانـی) نعمت آنچه بدان انسان در آسایش زید از مال و متاع و امن و رفاه و سلامت.

عارفان‌گویند: نعمت ظاهره، ادیانست و نعمت عظمی خروج از نفس است، زیرا نفس عظیم‌ترین حجاب بین بنده و خدا است.

(طبقات ص ٤٧٢).

خدای فرماید «یا بنی‌اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم».

ایشان را بشهود نعمت از خود باز ـ داشت و ایشانرا بشرط محبت با خـود بداشت.

پیر طریقت گفت: الهی، کـار آن دارد که با تو کاری دارد، یار آن دارد که چون تو یاری دارد، او که در دو جهان ترا دارد هرگز کی ترا بگذارد.

(از عده ج ۵ ص ۱۷۵).

از لحاظ کلامی نیز بحث است که نعمت خدا که در آیه «صراط‌الذین انعمت علیهم» بدان اشاره شده است چیست و آیا نعمت خدا بر کفار در دین و دنیا به مانند نعمت او است به مؤمنین یا نه

معتزله گوید نعمت حق بر کفار عیناً بمانند نعمت اوست بر مؤمنان

اشعریه این گفتار را فاسد میدانند و گویند اصولا خداوند بر کفار نه در دنیا اتمام نعمت کرده است و نه در دین

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۳ص ۱۸۷).

نعمةاللهیة ـ (اصطلاح کلامـی) از فرق متصوفه‌اند منسوب به سید نعمةالله که خود منظوماً ذکر فرموده باین مطلع:

شیخ ما کامل و مکمل بود
قطب وقت و امام عادل‌بود
یافعی بود و نام عبدالله
رهبر رهروان این درگاه

و باین مقطع:

پیروی شه نعمةالله ولی
نوردین فرزند شیرحق‌علی
اینهمه سادات پاك کاملند
که‌حسینی‌نسبت‌وصافی‌دلند

الی آخر...

سلسلهٔ طریقت این طایفه با ۲۵طریق به ثامن‌الائمه حضرت رضا (ع) میرسد.

(از طرائق الحقائق ج ۲ ص ۱٤٦)

النعوت والالقاب ـ (اصطلاح بدیعی).

و آنست که چیزی را ذکرکند با القاب و صفات لایق به‌چیزی دیگرچنانکه خواهند یکی را بمنزلهٔ بهائم یا سباع شمارند در تعبیر چنین گویند که یك رأس فلان یا یك خروار بهمان را دیدم.

دوام دولت حسن تو با دوچهر درخشان
برنده تیغ، دوابرو، درنده خنجر مژگان
خرام قامت سرو تو تا قیام قیامت
شکنج پرچم زلف تو تا بآخر دوران
شکسته لشگر جانها بتیغ نرگس جادو
گرفته کشور دلها به تیر غمزهٔ فتان

(از ابدع).

نعم – (اصطلاح ادبی) بفتح نون و عین یا بکسر نون و بکسر هردو هم آمده است و حرف تصدیق است و وعد است و اعلام است. بعد از خبر تصدیق است مانند «قام زید وما قام زید» و بعد از نهی و امر «هلا تفعل و هلالم تفعل» وعد است، و بعد از استفهام اعلام است مانند «اقام زید نعم و یا لا، وهل تضرب زیداً نعم، ولا تضرب زیداً، نعم،لا» رجوع به بلی شود.

نعم و بئس – (اصطلاح ادبی) این دو کلمه از افعال مدح و ذمند رجوع بافعال مدح و ذم شود.

نفاذ – (اصطلاح اصولی و ادبی) نزد اصولیان عبارت از ترتیب اثر باشد بر تصرف، مانند بیع فضولی که منعقد شود و نافذ نیست و اجازهٔ مالك نافذ است و بالجمله بیع نافذ لازم آن باشد که باصله و وصفه مشروع بود و حق غیر بدان متعلق نباشد و خیاری در آن نباشد بر خلاف نافذ غیر لازم، و بیع موقوف آن باشد که حق غیر بدان متعلق باشد.

(از کشاف ص ۱۳۸۲).

در نزد عروضیان حرکت وصل است چون بخروج پیوندد.

رجوع به (المعجم ص ۲۵) شود.

مثال:

تو کمان کشیدهٔ و در کمین که ز قید جان برهانیم – بمراد دل برسی اگر بمراد دل برسانیم – که راء حرف روی است و یا حرف وصل، در اینجا متحرك باشد که حرف خروج که سین است بدو پیوسته است.

نفاس – (اصطلاح فقهی) بکسر نون خونی است که مقارن تولد و خروج بچه از رحم می‌آید چه قبل از رسیدن و رشد باشد یا بعد از آن واقل آن یك لحظه است واکثر آن باندازهٔ عادت در حیض است برای زنانیکه دارای عادتند و ده روز است در غیر آنها و موارد، حکم نفساء هم در احکام مانند حائض است

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸ – عروة ص۱۲۲ – کشاف ۱٤۰٤).

نفاق – (اصطلاح ذوقی) دو رویی و توسل باهل باطل برای نیل بمراد.

نفخهٔ عشق – (اصطلاح ذوقی) رجوع به عشق شود.

نفخ روح – (اصطلاح ذوقی) نفس رحمانی است وگاه مراد علم است وگویند چهار نفخ است.

از اول عمر تا به آخر عمر، یکی نفخ روح است، که جسم بدو زنده شود و یکی نفخی است که اوصاف ذمیمه میراند و یکی نفخی است که اوصاف

حمیده را زنده کند، و یکی نفخی است که روح را از قالب جدا کند و اشارت باول کرد که فرمود «فاذاسویته و نفخت فیه من روحی»

و بدوم «و نفخ فی‌الصور فصعق من فی‌السموات والارض الا ما شاءالله ثم نفخ فیه اخری فاذا هم قیام ینظرون»

و آیاتی دیگر نیز در قرآن درین باب آمده است:

«اذقال ربك للملائكة انی خالق بشراً من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعواله ساجدین»

«انی اخلق لکم من‌الطین کهیئة الطیر فانفخ فیه فیکون طیراً باذن‌الله»

مولانا گوید:

گوش و هش دارید این اوقات را
در ربائید این چنیــن نفخات را
نفخهٔ آمــد شما را دیــد و رفت
هرکه‌را میخواست جان‌بخشیدورفت
نفخهٔ دیگر رسید آگاه باش
تا ازین هم وانمانی خواجــه‌تاش
جان آتش یافت زآن آتش کشی
جان مرده یــافت از وی جنبشی
جان نــاری یافت از وی انطفــا
مــرده پوشید از بقــای او قبــا

نفخ صور- (اصطلاح‌مذهبی) که‌متکلمان و فلاسفه اسلام بکار برده‌اند. صدرالدین گوید: مراد از نفخ صور افاضه روح و انشاء حیات میباشد وافاضه دوم حق است کــه موجب بعث و حشر اجساد است در نشات عالیه اخرویه و نفخه مقابل ثــانیه مقابل نفخه اول است‌که‌علت ایجاد ممکنات است.

وبالاخره‌بواسطهٔ نفخه اول‌اجسادمیمیرند و ارواح زنده میشونــد و در نفخهٔ دوم «تقوم الارواح قیاماً بالحق»

در مسئله نفخ صور اقوال و عقایــد مختلف است (رجوع شود به اسفارج ۲ص ۱۷۲ وج۳ ص ۸۵.)

نفس- (اصطلاح فلسفی) نفس جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل نیاز بماده دارد و متعلق باجساد و اجسام است و وبالاخره‌جوهری است مستقل‌قائم‌بذات‌خود که تعلق تدبیری با بدن دارد و یاجوهری است غیر مائت و در تصرف و تدبیر نیاز بجوهر روحانی دیگر دارد که روحانیت‌آن از نفس کــمتر است و آن واسطه روح حیوانی است که آنهم واسطهٔ داردکه قلب است، در ماهیت‌و حقیقت نفس‌اقوالی‌است بر حسب مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی و کلامی از جمله ۱ـ اجزاء صغار است که کری‌الشکل است ۲ـنار ۳ـ هــواء ٤ـ ارض ٥ـ ماء ٦ـ جسم بخاری ۷ـ عدد۸ـ امر مرکب از عناصر ۹ـ حرارت غریزی ۱۰ـ برودت ۱۱ـ دم ۱۲ـ مــزاج ۱۳ـ نسبت حاصله از عناصر.

صدرالدین گوید: خداوند موجودات را بترتیب از اشرف به اخس آفریده است‌و عنایت اوایجاب کند که همواره‌باموجودات فیض بخشد و فیض او دائــم است اول امری که از آثار حیات در موجودات ظاهر شد.

حیات تغذیه و نشو و نما است و بعد حیات حس و حرکت است و بعد حیات علم و تمیز است و هر یك از این سه مرتبه را صورت کمال‌است که بواسطهٔ آن‌صورت

آثار حیات مخصوصی بآن فیضان میکند آن صورت را نفس میگویند و سه مرتبه دارد ۱ـ نفس نباتی ۲ـ حیوانی ۳ـ انسانی و حدجامع آن «فهی اذن کمال للجسم» است و بالاخره هر جسمی را آثار خاصی است و در هر یك مبدء خاصی است که منشأآن آثار است و آن مبادی قوتی هستند. تعلق باجسام و خود اجسام نباشند و آن نفس است و کلمهٔ نفس نام برای آن قوت‌است و بدین تـرتیب صدرالـدین نفس را جسمانیة‌الحدوث میداند و لکن ماده آن‌که همان افاضات علویه بر مواد سفلیه باشد از ناحیه بالا وعلویات‌و در نتیجه فیوضات الهی است و معنی کینونت سابقهٔ نفس بر بدن همین است نه‌آنکه نفوس ناطقهٔ انسانی ابتداء کینونت‌مجرد باشند چنانکه دیگران میگویند.

نفس انسان را سه نشأت است اول نشأت صورحسیه طبیعیه ومظهرآن حواس خمس ظاهره است که دنیا هم گویند ـ نشأت دوم اشباح و صور غائیهٔ از حواس است و مظهر آن حواس باطنه است کـه عالم غیب و آخرت هم گویند ـ سوم نشأت عقلیه است که دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوت عاقله است.

نفس‌در نشأت اول‌خالی از علوم تصوریه و تصدیقیه است و اولین علـم او علـم او است‌بذات خود و درابتداء جنینی و در مرحلهٔ طفولیت بدرجت حیوانی میرسد و بعد از کمال و بلوغ بدرجه انسانیت و کمال خود میرسد و این هنوز اولین نشأت ناطقه است .

و بعد از مرتبت عقل هیولانی ـ که فاقد تمام صور و تصورات است بمرحلهٔ‌بالملکه میرسد که بعضی از صور را دریـافته و این مرحله اولین علم بذات خود است و بعد از طی مراحل کمال بمرتبت فعلیت‌و عقل بالفعل میرسد و بعد از آن بمرتبت عقل بالمستفاد که مرتبت کمال ممکن او است میرسد.

خلاصهٔ کلام آنکه صدرالدین نفس را به تقسیم اولیه به سه قسمت کرده است:

۱ـ نفس نباتی «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتولـد و یربـو و یتغذی».

۲ـ نفس حیوانی «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرك الجزئیات و یتحرك بالاراده».

۳ـ نفس انسانی «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرك الامور الکلیه و یفعل الافاعیل الکائنة بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی» (اسفار ج ۱ ص۶۳، ۱۰۴، ۳۰۷ـ ج۲ ص ۲۲، ۳۳، ۱۲۳ ـ ج۲ ص ۱۶۸ـ ج٤ ص ۱۲، ۷۹، ۱۳۱ ، ۱۱٤، ۵۷ـ مشاعر ۱۳۶ـ مبدأ و معاد صدرا ص ٤۵، ۳۵٤ـ رسائل ص ۲۸٤).

اخوان الصفا گویند: نفوس انسانی در بدن نشوو ارتقاء یابند و بدن محل‌تربیت و تکمیل نفوس است. و گویند: «نفوس الصبیان عاقله بالقوة و نفوس البالغین عاقلة بالفعل »

(از اخوان ج۳ ص۳ ۶و رجوع شود به ص ۲۳۷).

و در جای دیگر گویند: مرتبت نفس دون عقل است و فوق جسم مطلق است و بالذات حی بوده و بالقوه علامه و فعال

است و واسطهٔ در ایصال فیض از عقل فعال بموجودات است.
(اخوان ج۳ ص ۵۳ـ رجوع به تفسیر ص ۸۸۱ ـ۶۳۲ شود).

رازی گوید: افلاطون معتقد بود که در انسان سه نفس است یکی را نفس ناطقه والهیه دیگری را نفس غضبیه و حیوانیه و سه دیگر را نفس نباتیه و نامیه و شهوانیه نامند.
(از رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۷).
ابن‌رشد گوید: ابن‌سینا نفوس را متعدد میداند بتعدد ابدان (تهافت التهافت ص ۵۷۶).
خواجهٔ طوسی‌گوید: قوای نفس‌سه است، یکی قوت نفس ناطقه که آنرا نفس ملکی خوانند دیگر قوت غضبی که آنرا نفس حسی خوانند و سه دیگر قوت شهوانی‌که آنرا نفس بهیمی‌خوانند (ازاخلاق ناصری ص۵۶ و رجوع شود به ص ۱۳ـ اخوان ج ۳ص ۹).

اخوان الصفا گویند: نسبت نفس به‌عقل مانند نسبت ضوء قمر است به خورشید و چنانکه ماه نور آفتاب را منعکس میکند نفس هم نور عقل را (از اخوان ج۳ ص ۸) .

ابن‌رشد گوید: نفس صورت جسم طبیعی آلی است و یا استکمال اول برای جسم طبیعی آلی است (رسائل ابن‌رشید ص ۱۰).
شیخ‌الرئیس نیز در تعریف نفس گوید: «کمال اول لجسم طبیعی آلـی» در نبات باضافه «من جهة مایتولد و یربو ویتغذی» و در نفس حیوانی «من جهة مایدرك الجزئیات ویتحرك بالاراده»و در انسان... (نجات ص ۲۶۵ـ ۲۶۷).
ابوالبرکات نفس را روحانیة الحدوث میداند (المعتبر ص ۳۷۵).
شیخ‌اشراق نفس را جسمانیة الحدوث‌و روحانیة البقاء میداند. (از ش ص ۴۴۵، ۴۷۸، ۲۵۰)

بابا افضل در تعریف نفس گوید: بدانکه نفس جوهری است زنده بذات خود، کننده بطبع، داننده بقوت. (مصنفات ج ۱ رسالهٔ ۲ ص ۲۶ ورجوع‌به ص ۲۵، ۱۱۳ شود).
ناصر خسرو گوید: نفس جوهری است بسیط و روحانی وزنده بذات و دانا است بقوت و فاعل بطبع و او صورتی است از صورتها عقل فعال. (جامع الحکمتین ص ۸۹ و رجوع شود به شفا ج ۱ص ۲۷۸ و ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۸۰).
قیصری گوید: روح انسان را باعتبار تعلق آن ببدن و مدیریت آن مر بدن را نفس گویند.

رجوع شود به (شرح قیصری ص ۴۱)
درشرح کلمات باباطاهرست که:حقیقت نفس بواسطهٔ علم ادراك نشود و بوجدان شناخته نگردد و حقیقت نفس عبارت از وجود مطلق است که بواسطهٔ نقائص نفس محجوب شده است و چنانکه وجود مطلق بعلم دانسته نمیشود بنحو جزئی، حقیقت نفس نیز بنحو کلی دانسته نخواهد شد و بلکه آثار نفس شناخته میشود و اگرسالك شناسای نفس خود شود خواهد فهمید که تعریف نفس ممکن نیست.
(شرح کلمات بابا ص ۷۹)

ابوالقاسم قشیری گوید: نفس الشیء یعنی وجود شییء و لکن نزد اهل معرفت مراد از نفس وجود نیست بلکه مراد افعال واخلاق و اوصاف مذمومهٔ بنده است.

و گوید: نفس‌لطیفهٔ مودعه‌ایست‌درقالب که محل اخلاق مذمومه است همانطور که روح محل اخلاق محموده است.

(رساله قشیریه ص ٤٤)

اهل معانی گفته‌اند: ظلم نفس را سه روی است یکی آنکه بر نفس و ذات خود جنایت کند، چنانکه‌از وی در نگذرد، دیگر آنکه بر خویشان و نزدیکان جنایت کند سوم آنکه بر دیگری ظلم کند و وبال آن ظلم بوی بازگردد.

(از عده ج ۳ ۲۷۹)

باز قیصری گوید: مراد از نفس نزد آنان. نفس منطبعهٔ حیوانیه است.

(شرح قیصری ص ۱۵)

و باز در شرح کلمات بابا طاهر است که: نفس زندان روح و دنیا زندان نفس است‌و چون روح از تدبیر بدن تعلق به نفس دارد که تدبیر بدن بدون پیشکاری واهمه وخیال که رئیس قوای نفسانی‌است میسر نیست پس نفس پابند و در زندان روح است دنیا که مشتهیات حیوانی و شیطانی نفس است پابند نفس و مانع عروج اوست بسوی جان

(از شرح کلمات بابا ص ۷۷)

ذوالنون گوید: شدید ترین‌حجاب رؤیت نفس است و متابعت آن زیرا متابعت آن مخالف رضای خدا باشد.

ابو یزید گوید: نفس صفتی است که آرام نگیرد مگر بباطل.

چنید گوید: اساس کفر قیام برفق خواسته‌های نفس است.

ابو سلیمان گوید: نفس خائن و مانع عروج است و بهترین اعمال مخالفت با نفس است.

(از کشف‌المحجوب ص ۲۵۰)

هجویری گوید: بدانکه ترکیب انسان آنکه کاملتر بود نزد محققان از سه معنی بود یکی روح و دیگری نفس و سوم جسد و هریك از این اعیان را صفتی بود که قائم بدان بود، روح را عقل و نفس را هوا و جسد را حس و مردم نمونه است از کل عالم و عالم نام دو جهانست و هر دو جهان در انسان نشانست.

نفس بر شش قسم است اول نفس لوامه که عبارت از مکر و قهر وعجب است دوم ملهمه که عبارت از سخاوت و قناعت و تواضع و توبت و صبر و تحمل است سوم مطمئنه که عبارت از توکل و تذلل و عبادت و شکر و رضا است و چهارم اماره که عبارت از بخل و حرص و جهل و کبر و شهوت و حسد است پنجم راضیه که عبارت از کرامت و اخلاص و ورع و ریاضت و ذکر است ششم مرضیه که عبارت از تفکر است.

و برای روشن‌شدن معنی‌کلمات نفس الافتقار و نفس‌الافتخار و نفس‌الخوف و نفس‌الرجاء و نفس‌المحبة رجوع شود به کلمات مخصوص بخود آنها.

نفس ـ (بفتح نون و فاء اصطلاح عرفانی) نفس در لغت بمعنی دم و در اصطلاح صوفیه تورع دل است بمطالب

غیوب که نازل است از حضرت محبوب و عبارت از ترویح قلوب است بلطائف غیوب و صاحب انفاس ارق واصفی است از صاحب احوال و صاحب وقت مبتدی است و صاحب انفاس منتهی است.

پارهٔ از ترکیبات نفس در معنی فلسفی و عرفانی

نفس اعلی ـ بدانکه ما در پیش گفته‌ایم که انفس غایب که ملکوت این جهانند چهارند یکی نفس اعلی که آنرا اسرافیل نام است و کار وی روح‌دمیدن است و روان دادن در اجسام.

نفس اماره ـ مراد نفوس پست‌اند که تابع هوا و هوس بوده و بر حسب دستورات مهلکه انسان راوادار بکارهای زشت میکنند و بالاخره روح انسانی را باعتبار غلبهٔ حیوانیت نفس اماره‌گویند «ان النفس لامارة بالسوء»

(قیصری ص ۱۰).

نفس‌الامر ـ کلمهٔ نفس‌الامر یعنی حد ذات هر شئی و بعضی گفته‌اند مراد مرتبهٔ عقل فعال است و عقل اول و نفس کلیه را نیز نفس‌الامر نامند و عالم امر یعنی عالمی که روح و حقیقت عالم اجسام است نفس‌الامر گویند.

(اسفار ج ۳ ص ۸۸، ۱۷۰ ـ ج ٤ ص ۱۰۸ ج ۱ ص ۳۳، ٥٦ ـ کشاف ص ۱٤۰۳).

نفس انسانی ـ و نفس انسانی را نفس حیوانی جدائی ندارد در مردم هم چنانکه مردم بودن مردم از جانوربودنش جدانیست وجانور بودنش مردم‌بودنش‌بود و در دیگر جانوران جانور بودن جدا گشت از مردم بودن و از این است که رتبت نفس حیوانی در مردم از رتبت دیگر جانوران برگذشت هم درقوت‌ادراك خیالی و وهمی و هم در قوت فعل و حرکت.

(مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۲٥ ـ رجوع شود به اسفار ج ٤ ص ۱۱ ـ ۱۱۲).

نفس بهیمی ـ مراد قوت شهوانی و نفس شهوانی است

(مصنفات ج ۱ رسالهٔ ۱ ص ۳٤، ٤۷ ـ اخلاق ناصری ص ٥٤) رجوع به نفس شود.

نفس حسی ـ مراد نفس حیوانی‌است که منشأ حس و حرکت است

(جامع‌الحکمتین ص ۱٤۹ ـ شفا ج ۲ ص ٦۳٥).

نفس حیوانی ـ نفس حیوانی عبارت از جوهر بخاری لطیفی است که منشأ حیات و حس و حرکت است رجوع به نفس و

(اسفار ج ٤ ص ۱۱ و مصنفات بابا افضل ج ۱ رسالهٔ ٥ ص ۳۹) شود.

نفس رحمانی ـ صدرالدین گوید: همان‌طورکه نفس انسانی موجب پیدایش اصوات و الفاظ مختلف باشکال و هیآت خاص بوده و منشأ آن همان بیست وهشت حرف اصلی است موجودات عالم باخواص و اطوار و انحاء مختلف خود از عالم‌غیب الغیوب بواسطهٔ فیض حق باطوار واشکال و هیآت مختلف درآمده است و بنابراین مراد از نفس رحمانی فیض وجودی حق تعالی است که تمام ممکنات مراتب تعینات

فیض‌اند و جواهر عالیه عبارت ازحروف عالیه‌انـد کـه بلاواسطه صادر از نفس رحمانی‌اند که آنها را کلمات‌الله التامات هم گویند.

عرفا مرتبهٔ تفصیل اسماء و صفات الهی را نفس رحمانی نامند

(از اسفار ج ۲ ص ۹۹ — ج ۳ ص ۹۷ — ج ۱ ص ۱ ، ۲ ، ۱۹۱).

نفس زکیه — مراد نفوس اولیاءالله است.

نفس سبعی — مراد قوت غضبیه است (اخلاق ناصری ص ۵۶). رجوع به نفس شود.

نفس سماوی — مراد نفس فلکی است (از شفا ج ۲ ص ۶۴۳، ۶۳۱).

نفس عاقله — مراد نفس ناطقه‌است و نفس عاقله را در اشخاص مردم دوقوت است یکی نظری نامش عقل نظری است‌که بدان اشخاص دانا و آگه باشند و دیگر قوت عملی نام وی عقل عملی است کـه اشخاص مردم بدین قوت کارهای عقلـی کنند از صنایع گونه گونه.

(مصنفات ج ۱ رسالـهٔ ۱ ص ۲۳ و رجوع به تهافت التهافت ص ۵۴۵ شود).

«فاما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل فی الظاهر فنسب اليها فلها قوتان قوة عاملة».

(تهافت التهافت ص ۵۴۵).

نفس غاذیه —مراد قوت‌تغذیه وبالاخره نفس نباتی است

(مصنفات ج ۱ص ۷۷ رسالهٔ ۵) رجـوع شود.

نفس فاکره — مراد نفس عاقله است (صنفات ج ۱ ص ۷۲ رسالهٔ ۵) رجوع به نفس عاقله شود.

نفس قدسی — نفس را در مرتبهٔ‌ملکهٔ استحضار جمیع آنچه برای آن ممکن است بر وجه یقین نفس قدسی میگویند و آن آخرین مرتبت کمال حدس است.

نفوس انبیاء و اولیاء و نوابغ‌روزگار که قبل از آموختن تمام اشیاء و حقایق را بقوۀحدس درمییابند نفوس قدسیه مینامند (دستور ج ۳ ص ۴۱۴). امـا نفس قدسی نفس پیغمبران بزرگـ بود که به حدس پیوندد عالم فرشتگان بی‌معلم وکتاب معقولات بداند

(طبیعیات دانشنامه ص ۱۴۴).

نفس کلی — نفس مدبر عرش رانفس کلیه گویند

(کشاف ص ۵۴۶).

اخوان‌الصفا آرند: که نفس کلی روح عالم است «واعلم ان‌النفس الکلیـه هی روح العالم»

(رسائل اخوان ج ۲ ص ۱۱۳).

«واعلم ان النفس الکلیه ستر جع الی عالمها الروحانی ومحلها النورانی (اخوان ج ۳ ص ۳۳۳)

«و نفس الکلیـة ایضـا هـی صورة روحانیة فاضت من‌العقل الکلی الذی هو اول الموجودات»

(اخوان ج ۳ ص ۲۳۰ رجوع شود به ص ۱۹۱).

اهل ذو قگویند: این عالم از محیط فلك اعلی تا بمرکز تحت‌الثری یك شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نفس

کلی او را روانی است که در جسم او یك فعل میکند.

نفس لوامه ـ این اصطلاح مذهبی است که عرفا و فلاسفهٔ اسلام بکار دارند.

نفس انسان را در مقام تلالؤ نور قلب از غیب برای اظهار کمال آن و ادراك قوت عاقله بوخامت عاقبت و فساد احوال آن نفس لوامه گویند از جهت لوم و سرزنش بر افعال خود و این مرتبت مقدمه برای ظهور مرتبت قلب است که هرگاه نور قلبی ظاهر شود و غالب شود وسلطنت آن بر قوای حیوانیه آشکار گردد یعنی تسلط پیدا کند و نفس مطمئن شود نفس مطمئنه گویند.

(از اکسیر العارفین ص ۳۰۶).

در مصباح‌الهدایة است. که نفس بر حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله در هر مرتبتی اسمی دارد و در اوائل تاهنوز ولایت وجود در تحت تصرف استیلای او بود اورا نفس اماره خوانند و دراواسط چون‌تدبیر ولایت وجود بتصرف دل‌مفوض گردد و نفس بربقهٔ طاعت و انقیاد او مقلد شد و هنوز از نوازع صفات نفس و تمرد آن بقایائی چند مانده باشد وبدان جهت پیوسته خود را ملامت کند نفس لوامه گویند. و در اواخر چون عروق‌نزاع و کراهیت از وی بکلی جدا شود و از حرکت منازعت با دل طمأنینه یابد و در تحت جریان احکام رام گردد و کراهت آن برضا مبدل شود آنرا نفس مطمئنه خوانند.

(مصباح الهدایة ص ۵۹).

نفس محجوبه ـ مراد نفس امارهٔ متوغل در مادیات است

(از واردات قلبیه . ص ۲۷۳).

نفس مطمئنه ـ نفس ناطقه را باعتبارات مختلف اماره و لوامه ومطمئنه گویند و باعتبار آنکه متجلی بفضائل و خالی از رذائل بوده و با مقتضیات‌شهوات اندر معارضه افتد مطمئنه گویند.

نفس مطمئنه تارك هوای نفسانی و لذات فانیهٔ دنیا است و راضیه ومرضیه است به آنچه خدا خواهد که فرمود «یا ایتهاالنفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیه»

رجوع به نفس لوامه و (شفا ج ۱ ص ۲۹۱ ـ اسفار ج ٤ ص ۵۵) شود.

نفس معیشة ـ مراد نفس حیوانی ویا نفس در مرتبت تنزلات مادی است

(اسفار ج ٤ ص ۵۵).

نفس ملکی ـ نفوس فرشتگان واهل عصمت راکه ازهواهای نفسانی ووساوس شیطانی در امان‌اند گویند ونفوس اولیاء الله را که در مرتبهٔ علم و عمل به کمال ممکن خود رسیده‌اند نفوس ملکیه گویند و نفوس مطمئنه هم نامند

(رجوع شود به نفس مطمئنه و اسفار ج ٤ ص ۵۵ ـ اخلاق ناصری ص ۵٦).

نفس منطبعه ـ فلاسفه گویند: افلاك رادو نفس است یکی نفس ناطقه مدبره و دیگر نفس منطبعه که ساری در تمام جرم آنها است و بمنزلت نفس و روح حیوانی در انسان است نفوس افلاك را نفوس سماویه هم گویند

(شفا ج ۲ ص ٦۰٦، ٦۰۸).

نفس ناطقهـ نفس را سه مرتبت است

که در مرتبت کمال نفس ناطقه گویند و عقل و صورت نوعیهٔ انسان هم نامند «فا لفاعل للنفس الناطقة امر قدسی مفارق عن‌الماده و علائقها سواء کانت صورة او نفساً اخری و ذالك الامر المفارق هو المسمی بالعقل الفعال»

(اسفار ج ٤ ص ٩٦ و رجوع به ج ٣ ص ١٧٩ ـ کشاف ص ٣٩٧ شود).

«وان النفس الناطقة عندالحکیم عبارة عن جوهر عقلی وحدانی لیس فی عالم العنصری ولا فی عالم الاثیری و هوعالم السموات بل لا یتصور وجوده فی عالم الاجسام لانه لوکان فی عالم الاجسام لم یتصوران یدرك وحدة الحق».

(رسائل صدرا ص ٢٦٦).

نفس نباتی ـ نفس نباتی را سه قوت است که غاذیه، منمیه، مولده باشد.

حکما گویند: نفس نباتی عبارت از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه مبدأ تغذیه و تنمیه و تولید مثل است.

و بقول عرفا روح را در موقع ظهور افعال نباتیه نفس نباتی گویند.

(اسفار ج ٤ ص ١، ١١ ـ از اخوان ج ١ ص ٢٤١) رجوع به نفس شود.

نفسیات ثلث ـ مراد از نفسیات سه گانه وجود فی نفسه لنفسه بنفسه (ذات حق) و وجود فی نفسه لنفسه بغیره (جواهر) و وجود فی نفسه لغیره بغیره (وجود اعراض) است.

النفس فی وحدته کل القوی ـ مراداز این عبارت و اصطلاح آنست که نفس را در عین وحدت و بساطت جلوات ومظاهر متعددی است که هر لحظه بشکل آن بت عیار درآمد و جلوهٔ او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شم شامه و در ذوق ذائقه و در لمس لامسه و در مرتبت خیال متخیله و در...مفکره و متصرفه و واهمه و حافظه و ... است «النفس فی وحدته التی هی ظل الوحدة التی لواجب الوجود تعالی کل القوی فی مقامین مقام الکثرة فی‌الوحدة و مقام الوحدة فی الکثرة...»

(شرح منظومه ص ٢٠٩).

«فی بیان ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك بجمیع الادراکات المنسوبة الی القوی الانسانیة هی‌النفس الناطقة..»

(اسفار ج ٣ ص ٨٤).

فالتحقیق عندالنظر الدقیق ان فعل کل حاسة و قوه من حیث فعل تلك القوه هو فعل النفس فالابصار مثلافعل الباصره ... و کل منها فعل النفس بلا شك فیه»

(اسفار ج ٣ ص ٨٤).

النفس و ما هو فوقها انیات محضه ـ مراد این است که چون نفوس و مافوق آنها که عقول باشند در مرتبت شدت نورانیت و تجرد واقع‌اند گویا وجودات محضه‌اند وبعبارة دیگر چون عقول ونفوس از صادرات اول بوده و بلاواسطه ازمبدأ المبادی صادر شده‌اند در مرتبت شدت نورانیت واقع بوده و مثل اینکه وجودات محضه‌اند.

(از شرح منظومه ص ٣٠٣).

نفقات ـ (اصطلاح فقهی) نفقه اسم است از انفاق و در شرع چیزی است که بقاء شیء بر آن موقوف باشد از مأکولات و مشروبات و ملبوسات و اسباب وجوب

انفاق و نفقه: زوجیت، قرابت و ملك است. بنابر این نفقه زن دائمه واجب است و وجوب آن بشرط تمکین کامل است پس صغیره و ناشزه را نفقه نیست و پدر و مادر هرچه بالا روند و اولاد اولاد، هر چه پائین آیند در صورت عدم تمکن مالی و بر حیوانات و برده‌ها...

دیگر نفقه مطلقهٔ عدیه در مدت عده بر مرد واجب است

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱٤ کشاف ج ۲ ص ۱٤۲۲).

نفل- (اصطلاح فقهی) بفتح نون و سکون فا مندوب است ورواتب مندوبه را گویند و جمع آن نوافل است و در لغت زیادت باشد رجوع بنوافل شود.

و نفل بفتح نون و فاء نیز در لغت زیادت بود و غنیمت بود و در شرع اطلاق شود بر زیاداتی که مخصوص امام است و گاه اطلاق شود به نافلات زیادی بر فرائض و واجبات و سنن از عبادات‌بدینه و مالیه، رجوع به نوافل و انفال شود

(از کشاف ص ۱۲٤٥ - اللوایح ص ٦٥٤).

نوامیس شرعیه - مراد قواعد واحکام شرع است.

(رسائل اخوان ج ۳ ص ٥۲).

نفوس اماره - رجوع به‌نفس اماره و (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۸٦) شود.

نفوس بشریه -رجوع به‌نفس انسانی‌و (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۹۷) شود.

نفوس تامهٔ کامله - مراد نفوس انسانی در مرتبت کمال و تجردند «واعلم ان النفوس التامة الکاملة اذا فارقت الا- جساد تکون مشغولة بتأیید النفوس الناقصة المجسدة»

(اخوان ج ۳ ص ۳٤۷) گاه مراد از نفوس تامه نفوس فلکیه اند.

(اسفار ج ۳ ص ۱۲۳).

نفوس جزئیه انسانیه

نفوس جزئیه بشریه

نفوس جزئیه بشریه یا انسانیه در مقابل کلیهٔ فلکیه است «ان الانفس الجز- ئیةتتصور بالعلوم‌جواهرها وتنمو بالحکمة ذواتها و تضیء بالمعارف صورها وتقوی بالریاضیات فکرها و تنیر بالاداب خواطرها».

(اخوان ج ۳ ص ۲۸ و رجوع شود به ص ۳۱، ٥٥).

نفوس حیوانیه - رجوع به نفس شود.

نفوس ساذجه - مراد نفوسی است که در حد عقل هیولاتی میباشند.

(اسفار ج ۲ ص ۱٦۸ - ج ٤ ص ۱۳٥).

نفوس فلکیه - رجوع به نفس‌منطبعه و (اسفار ج ٤ ص ۷۰ شفا ج ۱ ص ۱۳ و ج ۲ ص ۸۳ و مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۹۷) شود.

نفوس عماله

مراد نفوس فلکیه است اعم از ناطقه و منطبعه.

(رسائل صدرا ص ۱٥۳، ۲۱۰).

نفوس قدسیه - مراد نفوس انبیاء و اولیاء الله است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۸).

نفوس کامله - رجوع به نفوس تامه

کامله و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷ شود).

نفوس متصرفه ــ مراد نفوس مدبره است.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۱).

نفوس مجرده ــ رجوع به نفس‌شود.

نفوس منطبعه ــ فلاسفه گویند: برای افلاك دونوع نفس است یکی‌نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه و نفس منطبعه در افلاك بمثابهٔ روح بخاری در حیوان و انسان است که ساری درتمام اجزاء افلاك است زیرا افلاك را مانند انسان وحیوان اعضاء و جوارح خاص نیست که آلات و مظاهر نفوس باشند و از این جهت‌گویند آنها را نفوس منطبعه میباشد.

(رسائل صدرا ص ۱۵۳).

نفوس ناطقه ــ رجوع به نفس ناطقه شود.

نفوس ناقصه ــ رجوع به نفوس تامه کامله شود.

نفوس هیولانیه ــ مراد نفوس بشریه در مرتبت وحد بالقوت اند.

(اسفار ج ٤ ص ۸۳).

نفی ــ (اصطلاح عرفانی) و مرادنفی صفات بشریت است، رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

نفی ضرر ــ (قاعده نفی ضرر ــ (اصطلاح فقهی و اصولی)

در کلیات آمده است:

از جملهٔ قواعد اساسی قاعدهٔ نفی ضرر است که از آن بقاعدهٔ لاضرر و لا ضرار تعبیر میشود ــ و حکمت تشریح آن نظیر قاعدهٔ رفع عسر و حرج تسهیل امر بوده چنانچه رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله‌فرموده جئتکم‌بالشریعة السهلة‌البیضاء و بمقتضای این قاعده هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی که موجب ضرر شخصی یا نوعی باشد آن حکم منفی است مثلا وضوء برای نماز واجب است و لکن هر گاه بعلت مرض یا غیر آن مستلزم ضرری بر شخص باشد تکلیف مرتفع است.

و همچنین هرگاه لزوم بیع باوجود عیب در ثمن مستلزم ضرری باشد بر این تقدیر بیع لازم نخواهد بود بلکه خیاری است و از این باب است ظهور عیب در مبیع

مثال دیگر بمقتضای قاعدهٔ سلطنت هر کسی حق دارد در خانهٔ خود برای رفع احتیاج‌آتش روشن‌کند ولکن وقتی اشتغال آتش مستلزم ضرر همسایه باشد بموجب قاعده لاضرر روشن کردن آتش ممنوع است.

و از این باب است اجبار مدیون بر اداء دین خواد باینطور که وقتی از اداءآن امتناع نمود حاکم حق دارد برای اداءدین او از اموالش بفروشد ــ و نیز از این باب است منع از تقسیم در جائیکه قسمت برای شریك دیگر ضرر داشته باشد زیرا ضرر شخصی نباید بضرر شخص دیگر رفع شود.

دیگر در مواردی که دوران امر ضرر بین اقل و اکثر و یا اشد و اخف باشد که در اینصورت ضرر اکثر باقل، و اشدباخف دفع‌میشود یعنی‌طرفیکه ضررش کمتر یا سبك‌تر است در مقابل طرف دیگر که ضررش زیادتر است باید تحمل ضرر

نماید ـ و قاعدهٔ اختیار اهون الشرین و همچنین قاعدهٔ اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمها ضررا بارتکاب اخفهما.

همه اینها ناظر است باینکه در مقام تعارض دو ضرر و لزوم تحمل یکـی از آنها باید رعایت الاخف فالاخف والاهون فالاهون را نمود.

چنانکـه قضیه سفینه و مساکیـن در قرآن مجید و اما السفینة فکانت لسماکین یعملون فی‌البحر اشاره باین امر است.

بهر حال در جائیکه تعارض بین‌ضرر خصوصی و ضرر عمومی باشد باید ضرر عمومی را رعایت نمود مثلا اگر در خانهٔ شخصی درختی باشد که شاخه‌های آن به شارع امتداد یافته و مضر بعابرین باشد قطع شاخه‌ها اگرچه باثمروبر، ضررمالك باشد جائز است زیرا این ضرر خاص است و درمقابل ضرر عام بایدآنرا تحمل نمود.

و همچنین است دیوار متمایل بانهدام که خراب کردن آن برعایت عابرین ودفع ضرر عمومی لازم است.

و بالجمله تقدیم ضرری بر ضرر دیگر موقوف است باینکه جهت رجحانی در آن موجود باشد و در غیر اینصورت نباید ضـرر شخصی بضرر شخص دیگر دفـع شود.

و از فروع این قاعده است عدم جواز رد معیب سابق بعد از حدوث عیب دیگری در آن نزد مشتری زیرا رعایت مشتری ترجیحی بر رعایت بایع نخواهد داشت.

(کلیات حقوق ص ٥، ٦)

نفی غرر ـ (اصطلاح فقهی) نفـی مقابل ایجابست و در شرع بیع غرری است و بطور کلی غرر حرام است که فرمودند «نهی رسول‌الله عن بیع‌الغرر»

(از عوائد الایام ص ٢٨).

نفی عسر و حرج ـ (اصطلاح فقهی)

و در حدیث است که «ان‌الله لایرضی للعباد بالعسر والحرج» یعنی قـوانین و احکامی که موجب عسر و حرج باشد در اسلام وضع نشده است رجوع به قاعدهٔ عسر و حرج شود.

نقاب ـ (اصطلاح ذوقی) نقاب حجاب میان محبوب و محب را گویند.

گنج فقیر گوید:

گر نقاب از رخ آن جان جهان بردارند
بندگان بـرد رخدمت سر و جان بگذارند
هرکس اندر طلب او شده اندر راهـی
چون ندیدند رخش را همه در پندارنـد

سنائی گوید:

ای نقاب از روی ماه آویخته
صبح را با ماهتاب آویختـه
درخیال عاشقان از زلف ورخ
صورت حال و محال انگیخته

عطار گوید :

تا نقاب از چهرهٔ جان مقدس بر گرفت
آنکه صاحب‌دیده‌بود آنجادل‌ازجان‌برگرفت
مهرهٔکس را ندید اندر همه دریای مهر
یك صدف بگشاد ودریاها همه‌گوهرگرفت

*

تا آفتاب روی تو، مشکین نقاب بست
جان را شب‌اندرآمد ودل‌درعذاب‌بست
ترسید زلف او که کند چشم بد اثر
خورشید را ز پردهٔ مشکین نقاب بست
ناگاه آفتاب رخت تیغ بر کشید

پس تیغ تیز در تتق مشك بار بست

برخی از ترکیبات: نقاب احتجاب، نقاب شرم، نقاب خمول، نقاب زلف

عراقی گوید:

چون برقع از رخ زیبای خود براندازی
بگو نظارگیان را صلای جانبازی
ز روی خود نقاب آنگهی براندازی
که جان جمله جهان ز انتظار بگدازی
نقاب روی تو جانا منم که چون گویم
رخ از نقاب برافکن مرا براندازی
ز رخ نقاب برانداز و گو بسوز جهان
که شمع روشنی آنگه دهد که بگدازی
عجب‌تر آنکه جهان را زتو برون انداخت
بصدزبان و ، تو با وی هنوز دمسازی
ز رخ نقاب برانداز و پس تماشا کن
که عاشقان تو چون میکنند جانبازی

نقباء ـ نقباء کسانی‌اند که برضمائر مردم مطلع بوند و آنها سیصد نفرند و متحقق باسم الباطن و مشرف بر بواطن مردم‌اند و حجاب و پرده‌ها برای آنها بالا رفته و حقایق برای آنها مکشوف گردیده و از سرائر ربوبیت مطلع‌اند.

نقدین ـ (اصطلاح فقهی) مراد از نقدین طلا و نقره است که در مسکوك آنها زکوه واجب است بشرط گذشت یکسال و رسیدن بحد نصاب و نصاب اول در طلا ۲۰ دینار است و نصاب دوم ٤ دینار یعنی ۲٤ دینار و سوم ۲۸ دینار و چهارم ۳۲ و بعد ۱۰۰ دینار از هر ۲۰ دینار نیم مثقال و نصاب اول نقره ۲۰۰ درهم است و دوم ٤۰ درهم یعنی ۲٤۰ درهم و در هر حال زکوة نقدین ربع‌عشر است پس، از ۲۰ مثقال نصف مثقال و از ٤ مثقال دو قیراط

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۵).

نقشبندیه ـ (اصطلاح کلامی عرفانی) فرقهٔ از فرق متصوفه‌اند منسوب است به شیخ بهاءالدین نقشبند.

گویند نقشبند قریه‌ای است از قراء بخارا و این طریقه بنام ایشان شهرت یافته است.

برخی گویند نقشبندیه بدان جهت گویند که شیخ بهاءالدین در کثرت ذکر برتبه‌ای رسید که در قلب وی ذکر تهلیل نقش بست چنانکه یکی از بزرگان ایشان اشاره در این نموده است:

ای براد ردر طریق نقشبند
ذکر حقرا در دل خود نقش‌بند

بعضی گویند مدار طریقه ایشان بر ذکر خفی ومراقبت است ودرین جهد تمام بظهور رسانند والله اعلم...

(از طرائق‌الحقائق ـ ج ۲ ـ ص ۱۵۷).

نقطه ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از نقطه، وحدت حقیقی است و مدار تمام کثرات و تعینات است و اصل همه نقطه است.

•

همه از وهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر
یکی خط است از اول تا به آخر
برو خلق جهان گشته مسافر

و خط اشارت به تعین دوم است که از حرکت نقطه حاصل میشود.

*

ز هر يك نقطه زين دو رو تسلسل
هزاران شكل ميگردد مشكل
زهر يك نقطه، دورى گشته دايــر
همو مركز ، همو در دور ساير

و اشارت نيز به ام‌الكتاب، ظل، نور، آدم كبير، مداد قلم، نــون، عقل، روح عشق، عنصر اعظم، سر هويت مطلقــه است.

(از زبده ص ۳۲۰) .

و عبارت از تجلى ذات است:

عطار گويد:

نقطهٔ ذرات عالم روى تست
كعبهٔ اولاد آدم كوى تست
ميل خلق هردو عالم تا ابد
گرشناسندت‌وگرنه سوى‌تست

*

اين نقطهٔ دلست كه غرق طواف اوست
هفت آسمان مقيم چو پــس كــار آمــده
وين‌كيست‌وزكجاست چنين‌جلوه‌گر شده؟
وين هست و آنچه بود در اظهار آمــده

نقطهٔ اعتدال ـ (اصطلاح هيوى) دو نقطهٔ تقاطع منطقة‌البروج و معدل النهار بود، چون آفتاب در حركت انتقالى بدان نقطه رسد روز و شب برابر شوند والبته اين تقاطع در دو نقطه واقع ميشود كــه يكى را اعتدال بهارى گويند و ديگر را اعتدال تير ماهى اين دو نقطه نــزديــك باشند لكن دو نقطهٔ انقلاب خوانند، آنكه به نيمه شمال است انقلاب تابستانى و آنكه به نيمهٔ جنوب است انقلاب زمستانى نامند

(از التفهيم ص ۷۳).

نقطة الــذنب ـ (اصـطلاح هيــوى) دورترين نقطه را از آفتاب گويند.

نقطة‌المشرق ـ (اصطلاح هيوى) و نقطهٔ را گويندكه محل تقاطع دايرهٔ‌فرضى افق است با دايرهٔ معدل‌النهار زيرا دايرهٔ افقى دردو نقطه دايرهٔ معدل‌النهار را بدو نيم ميكنند يكى از آن دو كه محل طلوع آفتاب است نقطهٔ مشرق است وديگر نقطهٔ مغرب

نقل ـ (اصطلاح حديث، كلام ادب و عرفانى) نزد ادبا و لغويان نــقل لفظ است از معنى موضوع له خود و استعمال آن در معنى ديگرى كه نقل كننده راناقل وآن لفظ را منقول و نقل بمعنى آن باشد كه در تــرجمه الفاظى را بــــه معنــى نقل كنند كه مفهوم باشد و رعايت معنى لغت وترتيب الفاظ را كماهو حقه نكنند. در هر حال استعمال لفظ را در غير ما وضع له نقل گويند مانند الفاظ زكوة. صلوة. . .

(از كشاف ص ۱۴۲۶ ـ قوانين ص ۱۳)

در اصطلاح اهل عروض آن بود كه شاعر معنى ديگر بگيردو از بابى ببابى ديگر برد و در آن‌پرده بيرون آرد.

رجوع شود به (المعجم ص ۲۴۵).

و نقل گاه شرعى است و گاه عرفى است و گاه نحوى و جز آن و نقل ازخطاب به غيبت و غيبت به خطاب و تكلم به‌غيبت و خطاب هريك براى افاده معنى خاص بود رجوع بالتفات شود.

در اصطلاح اهل حديث گاه باشد كه حديث نقل به معنى باشد در اصول رشاد آمده است.

راوی اگر عارف بمواقع الفاظ بوده و در فن ترجمه مهارت داشته باشد مجاز است که بجای نقل متن حدیث مضمون آنرا روایت کند مشروط بر اینکه ترجمه‌اش کاملا مطابق با اصل باشد.

مستند این اجازه روایت کلینی است که از محمدبن مسلم نقل نموده که گفته است :

قلت لابی عبدالله علیه السلام اسمع الحدیث منك فازید وانقص قال (ع) ان کنت ترید معانیه فلابأس.

(اصول رشاد ص ۲۱۴)

در اصطلاح اهل ذوق کشف معانی را گویند.

در اصطلاح متکلمان نقل ارواح را از ابدان بابدان دیگر گویند.

نقل نور - (اصطلاح نجومی) هرگاه کوکبی منحرف شود از کوکبی دیگر قبل از اینکه انصراف کامل شود و به کوکب سومی اتصال یابد، آن اتصال بمنزلهٔ اتصال کوکب اول بود به سوم، این وضع را نقل نور گویند و اگر دو کوکب به سومی وصل شود آن را جمع گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

نقلهـ (اصطلاح فلسفی) حرکت درمکان را نقله گویند. و حرکت بر نحو استداره را نیز گویند «النقلة هی اول التغییرات و هی التی علی استدارة»(از تفسیر ص ۱۶۰۸ و رجوع شود به مقولات ارسطو ص ۱۷۷)

نقصـ (اصطلاح فلسفی) نقص مقابل کمال است . (رجوع‌به کمال شود.)

نقود و عروضـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

نقود جمع نقد است و آن عبارت است از مسکوکالا طلا و نقره اما غیر مسکوك از طلا و نقره داخل در متاع است که‌آنرا عروض گویند.

سوای نقود و اراضی داخل در عروض است و عروض جمع عرض بفتح‌راء است از قبیل‌طعام و میوه‌و فرش و سایراشیائی که در زندگانی طرف احتیاج است .

نکاحـ (اصطلاح فقهی، حرفان)نکاح در لغت بر سه معنی آید ۱ـ معنی لغوی وآن و طی است و یقال تناکحت الاشجار اذا تمایلت بعضها الی بعض و یطلق علی العقد مجازالانه سبب‌الوطی. ۲ـ معنی اصولی‌آن که معنی شرعی باشد و درتعریف آن گویند حقیقة درو طی است و مجاز در عقد که هرگاه در کتاب و سنت بدون‌قرینه لغت نکاح دیده شود حمل، بروطی شود مانند «ولا تنکحو ما نکح آباؤکم من‌النساء الاماقدسلف» ۳ـ قول دیگر که حقیقت در عقداست و مجاز دروطی، قول دیگرمشترك بین عقد ووطی است... و بالجمله انتفاع زوج است‌از بضع‌زوجه و«عقد یفیدالمتعة یاعقد یضمن ملك‌الوطی یا اباحةالوطی.» وعقدی است که مفید اختصاص بانتفاح است و نکاح یا واجب است یا حرام یا مستحب یا مباح یا مکروه. در موردی که اشتیاق زیاد باشد و بترسد که در زناافتد واجب است و درصورتی که استطاعت‌مالی نداشته و اشتیاق کامل هم نداشته باشد یا عاجز از وطی باشد حرام است و مندوب موقعی است‌که میل زیاد نباشد ولکن‌بامید تولید نسل باشد بشرط قدرت برانفاق‌و

دخول ومکروه در صورتی است که میل زیاد نباشد و بترسد که نتواند حقوق واجبه زن را رعایت کند و در غیر این صور مباح است.

نکاح در مذهب شیعه اثنا عشریه یادائم است یا منقطع در نکاح دائم وجود مهر لازم نیست ومدت هم ندارد لکن در منقطع حتماً باید مدت و مهر معلوم باشد صیغهٔ نکاح «انکحت و زوجت ...» و در طرف قبول «قبلت و تزوجت...» و در متعه «متعتك نفسی...» است و در متعه بلفظ نکاح و تزویج جایز است. با تعیین مهر و مدت و در قرآن است «فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن» اگر مدت حذف شود تبدیل بدائم شود.

نوع دیگر نکاح بملك یمین است که کنیزکان باشند، و نکاح فضولی را باتفاق روا دانند البته بعد از اجازهٔ طرف ثابت میشود.

نوع دیگر نکاح تفویض است که زواج از مهرخالی باشد یا زواجی که تعیین مهر آن بولی یا جز او واگذار شود.

نوع دیگر نکاح شغار است (بکسر شین) و آن باشد که دو ولی دو دوشیزه هر یك مولی علیه خود را بدیگری تزویج کند براین مبنی که بضع هر یك مهر دیگری باشد این نوع نکاح درجاهلیت انجام میشده‌است و در اسلام حرام وباطل است.

«هوان یتزوج اثنان امرأتین علی ان تکون احداهما فی نظیر صداق الاخری»

شافعی و مالکی گویند نکاح متعه وموقت در صدر اسلام روا بود و لکن اکنون روا نیست. در مذهب اسلام بمسئلهٔ نکاح توجه بسیار شده است و در قرآن مجید است.

«فانکحو اما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث ورباع ـ وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله والله واسع علیهم. ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم، حرمت علیکم امهاتکم و اخواتکم و بنات الاخت وامهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة» و آیاتی دیگر (از الفقه علی ج ٤ ص ٣، ٩، ٩٠، ١٢٦ـ شرح لمعه ج٢ص١٤٥ـ ٨٠کشاف ـ ص ١٣٧٧)

فالایجاب زوجتك وانکحتك و متعتك.. والقبول قبلت التزویج او النکاح اوتزوجت او قبلت ولایشترط تقدیم الایجاب علی ـ القبول ... ولایجوز العقد بغیر العربیة مع القدرة علیها و یسقط مع العجز. عنه والاخرس بالاشاره و یعتبر فی العاقد الکمال فالسکران باطل عقده ولواجازه ...ویجوز تولی المرأة العقد عنها و عن غیرها ایجاباً و قبولا ولا یشترط الشاهدان فی النکاح الدائم و لا الولی فی نکاح الرشیدة و ان کانا افضل و یشترط تعیین الزوج و الزوجة... ولا ولایة فی النکاح لغیر الاب والجدله و ان علا و المولی و الحاکم و الوصی.. علی الصغیرة او المجنونه او البالغة السفیهة..والحاکم والواصی یتزوجان من بلغ فاسد العقل و یصح توکیل کل من الزوجین فی النکاح ولووقع فضولا یقف علی الاجازة من المعقود علیه او ولیه ولایبطل من اصله علی الاقرب ... لایجوز للحران یجمع زیادة علی الاربع حرائر...

ولاتحل الحرة علی المطلق ثلاثاً الا بالمحلل.. وتحرم الملاعنة ابداً و کذاتحرم الصماء و الخرساء اذا قذفها زوجها بما یوجب اللعان.. تحرم الکافر غیرالکتابیه علی المسلم اجماعاً و تحرم‌الکتابیه علیه دواما لامتعة ... الکفاءة معتبرة فی النکاح فلایجوز للمسلمة التزویج بالکافر ولایجوز للناصب التزویج بالمؤمنة ... لیس‌التمکن من‌النفقة شرطاً فی‌صحة‌العقد .. یکره تزویج الفاسق خصوصاً شارب الخمر .. لایجوز التعریض بالعقد بذات البعل وللمعتدة رجعیة.. تحرم الخطبة بعداجابة الغیر .... و نکاح الشغار باطل اجماعاً و هوان یتزوج کل من الولیین الاخر علی‌ان یکون بضع کل واحدة مهراً للاخری ...

و نکاح المتعة و هوالنکاح المنقطع: لاخلاف فی شرعیته والقرآن الکریم مصرح به.

و دعوی نسخه لم یثبت‌وایجابه کالدائم.. وذکر المهر المضبوط ولاتقدیر فی‌المهر قلة و کثرة و لاتوارث بینهما الامع شرطه و عدتها حیضان ...و کلما یصح ان‌یملك عیناً کان اومنفعة یصح امهاره و لاتقدیر فی‌المهر قلة ولاکثرة (در دائم و متعة) و یکره ان یتجاوز قدر مهر السنة و هو خمسماة درهم و یکفی فیه المشاهدة من اعتباره و یصح العقد الدائم من غیر ذکر المهر فان دخل بهافمهر المثل .

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۴۸ــ ۲۰)

در مقتقدالامامیه آمده است:

زنانی که‌حرام است نکاح کردن ایشان،دو گونه‌اند: یکی آنست که بنسب حرام‌است، و دیگر بسبب.

آنچه بنسب حرام است، شش‌است: مادر، واگر چه ببالاتر شود، یعنی مادر مادر؛ و دختر است و دختر دختر و دختر پسر، چندانکه فرو آیند؛ وخواهر است. و دختر خواهر و دختر برادر، اگر چه فرو آیند.

و آنچه بسبب حرام است: از جهت‌رضاع باشد،و غیر آن. آن زنانی که بجهت‌رضای حرام‌اند همانندکه ازجهت نسب‌حرام‌اند، الا آنکه نسب وی از جهت ولادت بود، نه از جهت رضاع.

و شیر اقتضای تحریم نکند، مگر آنکه سال‌این کودك که شیر میخورد، و آن‌کودك که شیر بولادت او بود، کم‌دو سال بود.

لقوله تعالی: «والوالدت یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة». یعنی زنان شیر دهند فرزندان خود را، دو سال تمام است مرکسی را که خواهد که تمام کند شیر دادن را.

و مراد اثبات رضای شرعی است که حرمت بوی تعلق گیرد، نه آنکه روانباشد کم از دو سال شیر دادن و بیش ا زدو سال، و نه آنکه کفایت بکمتر از دو سال حال حاصل نیاید، بلکه حاصل آید، و نه رضاع لغوی، زیرا که آن شیر که بعد ازدو سال حاصل آید، رضای بروی اطلاق کنند. و تحریم بوی حاصل نیاید.

و باید که شیر ولادت باشد، نه آنکه درآمده باشد.

و باید که گوشت برویاند، و استخوان سخت گرداند، بآنکه یك شبانروز یا ده‌بار پیاپی، که‌هر بارکودك بآن شیر سیرگردد، و در میانه کسی دیگر شیر ندهند.

و رضاع ثابت نشود مگر بدو گواه

عادل.

و مادر زنی که بر وی عقد کرده است حرام بود، لقوله ص «من نکح امراة ثم ماتت قبل الدخول بها، لم تحل له امها»، یعنی: هر که زنی بخواهد، و آن زن بمیرد پیش از آنکه دخول کند، مادر آن زن وی را حلال نباشد.

و دختر زنی که با وی عقد کرده باشد، و دخول کرده، بر وی حرام بود، لقوله تعالی «و ربائبکم اللاتی فی حجور کم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن» یعنی: دختر زنانی که در خانه‌های شما باشند، ازنانی که با ایشان دخول کرده باشید.

و همچنین زنی که با وی زنا کرده باشد، دختر وی و مادر وی، بر وی حرام باشد، زیرا که لفظ نکاح حقیقت است در وطی، و هر که با زنی نکاح کرد، مادرش و دخترش حرام باشد، باید که چون وطی کند حرام شود.

و طریقهٔ احتیاط این اقتضا میکند که زن پدر و کنیزك وی که بشهوت در وی نگاه کرده باشد بر پسر حرام بود.

و بر هر یکی از پدر و پسر حرام است زنی که با وی زناکرده باشد. و قول خدای تعالی: «ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم»، یعنی: مخواهید آن زنانیرا که پدران شما با ایشان نکاح کرده باشند؛ دلیل است بر آنکه زنی که پدر ویرا نکاح کرده باشد، یا باوی زناکرده، بر پسر حرام است، زیرا که لفظ نکاح بر عقد و بر وطی واقع است.

و آنچه روایت کرده‌اند: «الحرام لایحرم الحلال»، یعنی: حرام حلال را حرام نکند؛ خبر واحداست، ومحمول است بر مواضعی: یکی آنکه وطی در حیض حرام است، و حرام نگرداند آنچه حلال باشد از غیر وطی: ووطی با زن پسر حرام است، این حرام حرام نگرداند حلال دیگررا ازین زن.

و هر که زنا کند با زنی شوهردار، یا در عدهٔ رجعی، ابداً بر وی حرام شود.

و اگر با کودکی وطی کند، مادر وی و خواهر وی و خواهر وی، بر وی حرام باشد.

و همچنین حرام باشد ابداً زنیکه در عده یا در احرام با وی عقد کند، و آنکه ویرا نه طلاق داده باشد، و آنکه لعان کرده باشد، و آنکه ویرا قذف کرده باشد، و وی کر و گنگ باشد.

و دلیل این همه آنستکه جایز نیست مباح داشتن تمتع و نکاح با زن الا بیقین، و هیچ یقین نیست درین که گفته شد.

و رسول ص فرموده است: «المتلاعنان لا یجتمعان ابداً»، یعنی: زن وشوهر که لعان کرده باشند هرگز با یکدیگر جمع نشوند.

و در تحریم این جمله از اصل اباحت وظاهر قرآن بدلیل عدول کرده‌اند، چنانکه در تحریم نکاح زن بر عمهٔ او و خالهٔ او عدول کرده‌اند از اصل اباحت و ظاهر قرآن بدلیلی.

و عقد بر خواهر زن حرام است، مادام که زن در عقد باشد، یا در عده، لقوله تعالی: «و ان تجمعوا بین الاختین»، یعنی: جمع کردن در عقد نکاح میان دو خواهر حرام است: و این از آن قسم است که در حالی دون حالی حرام است.

و هم از این قسم است زن پنجم تا آنگه که یکی را از آن چهار طلاق دهد، و از عده بیرون آید؛ و دختر برادر بر عمه‌اش و دختر خواهر بر خاله‌اش تاآنگه که ایشان راضی شوند و دستوری دهند؛ و کنیزك بر زن آزاد نکاح کردن، تاآنگه که دستوری دهد؛ و زن زانیه تا آنگه که توبه کند؛ و کافره تا آنگه که مسلمان شود، قوله تعالی: «ولا تمسکوا بعصم‌ـ الکوافر».

امـا آنکـه خدای تعالـی فـرمود: «والمحصنات من‌الذین اوتوا الکتاب»،زنان پارسا از جهودان و ترسایان، مخصوص است این بنکاح متعه، بنزد این طائفه با ایشان نکاح متعه توان کردن، تا محمول باشد برای آنکه‌چون مسلمان باشند ممتنع نیست از جهت شرع، که پیش از آمدن این آیت فرقی پوده باشد میان آنکه بعد از کفر ایمان آورده باشد، و میان آنکه اصلا کافر نبوده باشد. چون ایـن آیت آمد، نکاح همگنان یکسان شد در اباحت

نکاح غبطه نکاه دوام را گویند، واین مستحب است بی خلاف، الا از داود که او واجب میگوید.

دلیل برین قوله تعالی: «فانکحوا ما طاب لکم من‌النساء»، یعنی: بخواهید آنچه شما را خوش است از زنان! امرا رامعلق گردانیده است. باستطابت. و آنچه چنین باشد واجب نباشد.

دیگر آنکه مخیر کرده است میان این نکاح و ملك یمین فی قوله تعالی: «او ما ملکت». وتخیر میان واجب ومباح نباشد.

و از شرط نکاح دوام آنستکه معقود علیها، یعنی آن زن، باید که معلوم بود، و ممیز، و نکاح او حلال بود، وایجاب و قبول حاصل آید.

و ایجاب باید که مقدم بود بر قبول. و گفته‌اند که هرکدام که سابق باشد، روا بود. لما روی من حدیث سهل‌بن سعد که او گفت «زوجتکها بما معك من القرآن»، یعنی بتو دادم او را به آنچه با توست از قرآن. چون بگفت او را بقبول بفرمود.

از جملهٔ شرایط او آنست که بلفظ نکاح یا ترویج باشد در نکاح دوام. و به لفظ استمتاع در نکاح مؤجل، با وجود قدرت بر سخن، و بلفظ اباحت و تملیك و تحلیل صحیح نباشد.

و ازکسی باید ایجاب‌که او را ولایت باشد. و ولایت پدر را بود و جد را در حیات پدر.

و اگر پدر، دختر نابالغ را شوهـر دهد، چون بالغ شود ویرا اختیار نباشد بی خلاف.

و بکر بالغ را بی‌دستوری وی بشوهر دادن روا نیست. و اصح آنست و احتیاط که بدستوری وی باشد. و دستوری وی خاموشی ویست. و چون خلاف خیست، در صحت نکاح وی بدستور وی و رضای وی است در صحت عقد.

بکر بالغ را بی دستوری پدر و جد عقد نکند، که اگر کند و ایشان ابا کنند عقد منفسخ بود، الا که ویرا از شوهری که کفؤ وی باشد منع کنند.

و کفائت بایمان است، و امکان نفقه دادن. و این دو چیز بر این اتفاق است، و بر غیر این دو شرط که‌آیا اعتبار است

یا نه، دلیلی نیست.

و آن زن که بکر نباشد، و رشیده، و عاقله باشد: روا بود که بی ولی عقدکند بر نفس خویش. و همچنین بود بکری که او را پدر نباشد اما اولیتر و نیکوترآن بود ایشان را که کار خـود با یکـی از صالحان گذارند، وویرا وکیل خود کنند.

و قول خدای تعالی: «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره»، یعنی: اگر طلاقش دهد، حلال نباشد ویرا، تا آنگه که شوهری کند غیر او؛ اسنـاد نکاح با وی کرده است، باید که ویرا روا بود که عقد نکاح خود بندد بنفس خود.

و اما آنچه روایت کرده‌اند از رسول ص که گفته است: «ایما امراة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل»، یعنی: هر زنی که بی دستوری ولی خود نکاح کند، نکاح وی باطل بود؛ معارض است باین خبرکه روایت‌کرده‌اند: «الایم احق‌بنفسها من ولیها»، یعنی: بیـوه بنفس خـویش اولیتر است از ولی خویش. و باین که گفت: «لیس للولی مع الثیب امر»، یعنی: ولی را باثیب هیچ کار نیست.

و آنچه روایت کرده‌اند: «لانکاح الا بولی»، معارض است بهمان دو حدیث، و دوخبر چون متعارض شود، تمسك نشاید. و روا بود که مراد باین حدیث نفـی فضیلت بود، نه نفی جواز، چنانکه فرمود: «لاصلوة لجار المسجد الا فـیالمسجد» ، یعنی: نماز نیست همسایهٔ مسجد را الا در مسجد.

و از شرائط وی حضور گواه نیست، بلکه حضور گواه از مستحبات است، زیرا که خدای تعالی فرمود: «وانکحوا الایامی منکم»، و شرط شهادت نکرد.

و رسول ص فرمود: «اوصیکم بالنساء خیراً فانهن عوان عندکم اخذتموهن بامانة الله و استحللتم فـروجهـن بکلمةالله»، یعنی: من شما را وصیت میکنم بنیکوئی با زنان، که ایشان نزد شما اسیرانند، فرا گرفتید ایشان را بامانت خدای، و فروج ایشان را مباح‌داشتید بکلمهٔ خدای، و هیچ کلمه‌ای نیست که به آن گوئـی حلال شود الا به ایجاب و قبول؛ پس به ظاهر خبر استباحت بایجاب و قبول‌حاصل است بی امری دیگر.

اما آنچه روایت است: «لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل»، گفته شد که‌معارض است با آن دو حدیث، و محمول است بر نفی فضیلت.

و از شرط وی ذکر مهر نیست، زیرا که خدای تعالی فرمود: لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسو هن او تفرضوا لهن فریضة»، یعنی بر شما حرجی نیست، اگر طلاق دهید زنان را، مـادام کـه با ایشان خلوت نکرده باشید، یا از برای ایشان فرضی پدید نکرده باشید، یعنی کابین معین نکـرده باشید. اگـر تعیین کابین شرط بودی، بی این عقد صحیح نبودی، و احتیاج طلاق نبـودی. و طلاق واقع نباشد الابعد از نکاح صحیح، پس باید که نکاح بی ذکر مهر صحیح باشد.

و مهر آن باشد که زن و شوهر به آن راضی شوند ازآنچه آنرا قیمتی باشد. و تملیك وی حلال بود، اگر اندك بود و اگر بسیار.

دلیلش قول خداست: « واتوا النساء صدقاتهن‌نحلة»، یعنی: برزنان‌دهید، کاوین ایشان از روی عطاء! و این اسم واقع است بر اندك و بسیار .

و رسول ص فرمود: «ادوا العلائق» یعنی: ادا کنید و برسانید علاقه‌هـا را! گفتند: یا رسول‌الله: و ما العلائق؟ علائق چیست؟ فرمود: «ما تراضی علیه الاهلون» آنستکه اهـل ایشان بـر آن راضی شده باشند.

و در حدیث دیگر است: «من استحل بدرهمین فقد استحل»، یعنی: هر که طلب حلال کند بدو درهم، برای آنکه روایت کرده‌اند که رسول ص مردی را گفت که زنی بوی داده بودند: «زوجتکها بما معك من القرآن»، یعنی: زوج تو گردانیدم، او را بتو دادم به آنچه با توست از قرآن. و صحیح نباشد که قرآن کاوین باشد الا بر وجه تعلیم.

و روا بود که آزاد کردن کنیزك را کاوین کند، چنانکه کنیزك خود را گوید: ترا بزن خود کردم، و آزاد کردن توکاوین تو کردم.

و چون کاوین معین باشد، زنرا رسد که امتناع کند، تا آنگه که کاوین قبض کند.

و اگر خود را تسلیم کرده باشد، ویرا نرسد که امتناع کند، تا آنگه که کاوین قبض کند بلکه مطالبت کند ویرا بکاوین.

و رسول ص نهی کرده است از نکاح شغار. و این آنستکه یکی را گوید که دختر خود بمن ده بر آنکه من دختر خود بتو دهم بر آنکه بضع هریك کاوین‌دیگری باشد.

و چون عقد کند، و ذکر کاوین‌نکنند، و پیش از دخول چیزی بوی دهد؛ ویرا غیر آن چیزی دیگر نباشد؛ زیرا که اگر راضی نبودی به آن، ویرا از نفس خود تمکین نکردی.

و اگر پیش از دخول چیـزی بـوی نداده باشد، مهر مثلش لازم باشد.

و مهر مثل اگر از مهر سنت کمتر بود، و آن پانصد درهـم است، قیمت او پنجاه دینار؛ او را غیر آن نباشد. و اگر زیادت باشد، با مهر سنت آرند.

و زن مالك کاوین خود گردد بنفس عقد، اگر با وی دخول کند. یا بمیرد؛ کاوین تمام ثابت گردد. و اگر پیش از دخول طلاق دهد، برو بود که ویرا متعت دهد: اگر توانگر باشد، خادمی یا اسبی. و اگر توانگر نباشد، جامه‌ای. و اگـر درویش باشد، انگشتری.

دلیلش قول خدای تعالی: «فمتعو هن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره»، یعنی: متعت دهید زنان را: توانگر بقدر خویش و درویش بقدر خویش.

و اگر کاوین کند ویـرا بر آنکه پدر ویرا بود هزار درم، عقد صحیح باشد بی خلافی، و او را بود آنچه نام برده باشد. ودر آنچه شرط کرده باشد پدرش رامخیر باشد اگر خواهد بدهد، و اگر خواهـد ندهد.

و اگر شرط کند که بر سر وی زن نکند، و سریه نخرد و نگیرد؛ نکاح صحیح باشد، و شرط باطل. زیرا کـه مخالف

کتاب و سنت است.

و چون در نکاح وکاوین شرط خیار مدت کند، نکاح و کاوین هردو باطل باشد، زیرا که ثبوت نکاح حکمی شرعی است، و در شرع نیست آنچه دلالت کند بر آن.

و اگر در کاوین شرط کند، نکاح صحیح باشد و کاوین، زیرا که این شرط مخالف کتاب و سنت نیست، پس صحیح باشد، و رسول ص فرموده است که: «المؤمنون عند شروطهم».

مرد آزاد را روا نباشد که جمع کند در عقد دوام بیشتر از چهار زن آزاد و یا دو پرستار. و بنده را روا نباشد بیشتر از دو زن آزاد، یا چهار پرستار.

و اگر وی را دو زن باشد؛ روا بود که بدو شب یکی را تفضیل دهد، زیرا که آن حق ویست.

اگر آزادی و پرستاری باشد؛ آزاد را دو شب باشد، و پرستار را یك شب.

و اگر زنی دارد، برو دو دیگری خواهد؛ اگر بکر باشد، وی را حق‌تقدم بود و تخصیص بهفت روز؛ و اگر بکر نباشد، بسه روز، بی‌آنکه قضا کند آنرا، برای آنکه رسول ص فرمود: «للبکر سبع و للثیب ثلاث».

و کسی‌که تواندکه زنی‌آزاد بخواهد، مکروه بود ویرا زنی پرستار خواستن.

و روا نباشد پرستار را خواستن مگر بدستور خواجهٔ وی. و اگر بی‌دستوری عقد کندعقد موقوف‌باشد براجازت‌خواجهٔ وی وبادستوری فرزند آزاد باشد و بی دستوری بنده، و اگر پرستار خود را به بندهٔ خود دهد، مستحب بود ویرا از مال خویش چیزی بکاوین بوی دهد. و جدایی ایشان بدست خواجه بود، هر گه که خواهد بفرماید تا از یکدیگر جدا شوند.

و شوهر را لازم بود که زن خود را نفقه دهد، و جامه کند و در خانه بنشاند.

و زن را لازم بود که طاعت شوهر دارد، و از خانهٔ وی بیرون نرود.

اگر زن در وی عاصی شود، نصیحت کند. اگر اثر نکند، ویرا بزنند، نه چنانکه اثر زدن در تن پیدا شود.

و اگر از خانهٔ وی بیرون رود، وباز نیاید؛ نفقهٔ وی بیفتد. و شوهر را بود که باکراه وی را با خانه آرد. و زن چون نخواهد که با شوهر باشد، و ناسازگاری کند: باکی نباشد که چیزی بشوهر دهد، تا ویرا طلاق دهد.

و اگر مرد زن را کاره باشد، باکی نباشد که زن چیزی بشوهر دهد تا باوی بسازد، لقوله تعالی: «و ان امراة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلا جناح علیهما ان یصلحا بینهما صلحاً والصلح خیر،» یعنی: اگرزنی ترسد ازناسازگاری و اعراض شوهر خود، بریشان حرجی نباشد که میان ایشان باصلاح آرد. و صلح بهتر و نیکوتر بود.

و چون زن و شوهر هر دو یکدیگر را کاره باشند، آن را شقاق خوانند، و حکم این آنستکه خدای تعالی فرموده است فی قوله: «وان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکماً من اهله و حکماً من اهلها ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بینهما». حاکمی از جانب مرد دیگری از جانب زن بروند، و

در حال ایشان نظر کنند، اگر مصلحت در آن بینند که بصلحشان فرمایند، صلح‌شان دهند. و اگر مصلحت در جدائی وطلاق باشد، میان ایشان جدائی اندازد.

و اگر زنی خواهد، بشرط آنکه بنده زاده نباشد، و او بنده‌زاده بود از قبل مادر یا پدر؛ ویرا باشد که رد کند. و فسخ عقد بی طلاق.

و اگر بر آن شرط خواهد که ازعیبها با سلامت باشد، مجذوم بیرون آید، یا نابینا و ابرص، یا بسته اندام، یاراهگذر بول و کودك یکی شده یا دیوانه؛ ردش تواند کرد، و فسخ عقد، و آنچه بوی داده باشد از کاوین طلب تواند کرد، مگر که و طی کرده باشد پیش از علم بعیب،آنکه ویرا بود، یعنی: زن را. مقدار آنچه استحلال فرج وی بود، و او را بود که رجوع کند باآنکه تدلیس کرده باشد. و اگر عیب بدانست، و وطی کرد، یا راضی شد بعیب؛ ردش نتواند کرد.

و اگر برزن وی بشرط آن‌بوده باشد که وی آزاد باشد، یا بسلامت از عیبها، او خود بنده بود، و یا دیوانه، یا خصی؛ زن را باشد که ویرا رد کند، و فسخ‌عقد و اگر عنین باشد، ویرا صبر باید کرد مدت یکسال؛ اگر وطی کرد و اگرچه یك بار باشد، زن را اختیار نباشد؛ واگرنه، اختیار باشد.

و دیوانگی که بعد از دخول حاصل شود، اگر اوقات نماز داند زن را اختیار نباشند؛ و اگر نداند ویرا اختیار باشد. ولی ویرا لازم بود، چون زن طلب‌جدائی کند، که ویرا طلاق دهد.

و اگر زن را بعد از دخول یکی ازین عیبها حادث شود، شوهرش فسخ عقد نتواند کرد.

و هرکه زنی خواهد، روا بود ویرا که روی وی و پنجهٔ وی بیند، «لما روی عن‌النبی ص: «اذا اراد احدکم ان تتزوج بامراة فلینظر الی وجهها وکفیها»، یعنی چون یکی از شما خواهد که زنی کند، گو برو روی او و هردو کف دست وی ببین.

نکاح متعه با آن شرطها که ذکر کرده شد محتاج است به آنکه اجرت و اجل معین کند.

اگر ذکر اجرت کند وذکر اجل نکند، نکاح روا باشد. و اگر ذکر اجل کرد و ذکر اجرت نکرد، نکاح باطل باشد.

و حکم ایلا و لعان باین زن تعلق نگیرد، وظهار وی صحیح باشد. ورسیدن اجل به آخر قائم مقام طلاق باشد، و او را سکنی و نفقه نباشد، و میان ایشان میراث نباشد. و اگر شرط کنند، واجب نبود بنزد بعضی از اصحاب ما، برای‌آنکه مخالف کتاب و سنت است. و بنزد بعضی واجب بود. و درین نکاح روا بود بیش از چهار زن جمع کردن.

و دلیل بر اباحت نکاح متعه، اولا دلالت اصل است، یعنی: اصل اباحت است، و منع محتاج دلیل است. و چون دلیل نیست، واجب بود برحکم اصل باقی بودن.

دیگر آنستکه هیچ‌خلافی نیست درآنکه این نکاح در عهد رسول مباح بوده است، کسی که دعوی نسخ کند محتاج دلیلی

باشد.

دیگر آنکه خدای تعالی فرمود: «واحل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فاتوهمن اجورهن»، یعنی: حلال‌کرده شما را آنچه وراء آنست که طلب کنید بمالهای خویش زن‌کنندگان نه‌زناکنندگان پس آنچه بدان تمتع گرفتید از آن زنان بایشان دهید مزدهای ایشان. و استمتاع بزنان بعرف شرع مخصوص است باین عقد، پس واجب باشد حمل کردن آیت به آن.

و تقویت این معنی آنستکه روایت کرده‌اند از امیرالمومنین ع و عبدالله عباس و ابن مسعود و ابن مجاهد که ایشان خواندند: «فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی»، و نکاح باجل غیر از این نکاح نیست.

و قوله تعالی: «ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة»، مراد باین زیادت کردن است از شوهر در اجر و از زن در اجل .

تعلق ایشان بقوله تعالی: «والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت»، یعنی: آن کسانی که فرجهای خود نگاه میدارند مگر بر زنان خویش، و آن زنیکه ویرا بمتعه خواسته باشد، زن نیست، زیراکه میراث نگیرد از وی‌میراث نگیرند، و طلاقش ندهند، و حکم ایلا و لعان بوی ملحق نشود، و سکنی و نفقه واجب نباشد؛ اگر زن بودی شرعاً، این همه لازم بودی؛ و چون زن نباشد، حلال نباشد؛ پس حفظ فرج، ازیشان واجب باشد: معتمد نیست.

و جواب ازین آنستکه احکام شرعی‌جز بادلهٔ شرعی ثابت نشود، و قیاس را درین مدخل نباشد. و چون دلیل شرعی این احکام را در زن متمتع بها مقدر و مقرر گردانیده است، واجب باشد باین احکام گفتن، و او را بزنانی دیگر قیاس ناکردن.

و دعوی ایشان را که: «این نکاح رسول ص حرام گردانیده است» باطل میکند گفتار عمر خطاب: «متعتان کانتا حلالین فی عهد رسول الله و انا احرمهما و اعاقب علیهما: متعة النساء و متعة الحج»، یعنی: دو متعه در عهد رسول ص حلال بود، من آنرا حرام میگردانم و بر آن عذاب را اختیار میکنم:یکی متعهٔ زنان، و دوم متعهٔ حج. زیرا که دعوی اعتراف کردکه درعهد رسول حلال بود، واضافت نهی و تحریم با خود کرد.

اگر گویند چگونه صحیح بود که وی حرام گرداند آنچه رسول ص آنرا حلال گردانیده باشد، و هیچکس ویرا انکار نکند؛ جواب آنست که انکار ناکردن احتمال دارد که برای تقیه بوده باشد، و یا از برای شبهه.

(معتقدالامامیه ۴۲۵، ۴۴۳).

بنزد عارفان و حکماء ازدواج عناصر است.

حکماء گویند از ازدواج آباء علوی با امهات سفلی موالید بوجود آید و یا از ترکیب عناصر با یکدیگر موالید به وجود آیند.

از اجتماع و ترکیب و برخورد اسماء

و ازدواج آنها باارواح اشیاء دیگربوجود آیندچنانکه‌گویند «حقایق صور» اجتماعات اسمائیه‌اند و«ارواح» اجتماعات حقایق‌اند و «مظاهر مثالیه وجسمیه» صوراجتماعات روحانیه‌اند

(ازمصباح الانس ص ۳۶).

نکاح اول – (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح مأخوذ از قرآن «وارسلنا الریاح لواقح» میباشد و بالجمله امتزاج طبایع بعضی را با بعضی دیگر نکاح گویند که موجب پدید آمدن موالید است

(از اخوان ج ۳ ص ۱۱۲). رجوع به امتزاج و اختلاط شود.

نکاح دائم – (اصطلاح فقهی) در برابر نکاح موقت

احکامیکه اختصاص بعقد دائم داشته و در منقطع جاری نیست:

۱– ارث اختصاص بعقد دائم داشته اما منقطعه با عدم شرط توریث قطعاً ارث نمیبرد و با شرط هم بنا بر قول اصح.

۲– نفقه – زوجه دائمی مستحق نفقه است و منقطعه با اطلاق عقد استحقاق آن را ندارد و ممکن است بموجب شرط استحقاق پیدا کند.

۳– حق قسم– زوجه دائمی هر چهار شب یکبار حق مضاجعه دارد که با زوج یکجا بخوابند و هر چهار ماه یکمرتبه‌حق مواقعه دارد.

این حق برای منقطعه نیست وممکن است بوسیلهٔ شرط استحقاق یابد آنهم وقتی صحیح است که مزاحم با حق قسم زوجه دائمی نباشد.

زن میتواند حق قسم خود ر اسقاط نموده و آنرا بشوهرش صلح نماید ویا آنرا بضرر خود ببخشد.

۴– **نشوز** – وقتی‌شوهر ازاداء حقوق زن که عبارت از نفقه و حق مضاجعه و مواقعه است خودداری کرد یا با او بطور معروف معاشرت ننموده مرد ناشز خواهد شد و زن هم حق دارد از اداء حق او خودداری نماید.

و اگر مرد به سوء سلوك و بدرفتاری خود ادامه داده و مرتدع نشود زن به حاکم شرع رجوع خواهد نمود فاما امساك بمعروف او تسریح باحسان.

زن هم اگر از اداء حق مرد امتناع کند و بدون داشتن عذری از او تمکین ننماید یا سلوکش با او بطور معروف نباشد خود را عبوس و ترش رو نشان داده و بطور خشونت و درشتی حرف بزند و یا بدون اذن او از خانه بیرون رود و هرچه از این قبیل باشد اوهم ناشزه است و حقوقش ساقط گردیده و تا باطاعت برنگردد مستحق نفقه نخواهد بود.

در این موقع نمیبایست مرد متانت و بردباری را از دست داده و با زن معاملهٔ متقابله نماید بلکه برای اینکه او را براه آورد میبایست درجهٔ اول از درجات سه گانهٔ مذکور در آیه شریفه را «فعظوهن و اهجروهن‌فی‌المضاجع واضربوهن‌فان‌اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا» بکار برد یعنی او را پند و نصیحت داده و از تبعات و عواقب کارهای ناشایسته آگاهش سازد. تصور نمیرود با سوء سریره نداشتن زن و بی‌تقصیری مرد این مقدار مؤثر واقع

نشده و حاجت بکاربردن درجه دوم فضلا از سوم افتد و چنانچه سعی مرد در اعمال این دو وجه عقیم و نتیجه نبخشید و نوبت بمرتبهٔ آخر رسید نبایستی آنرا طوری بکار برد که بزن اذیت و آزاری رسانیده یا مجروحش سازد.

۵ـ شقاق و آن وقتی است که نشوز و کراهت از هر دو طرف باشد.

و در چنین موردی امر بحکمیت رجوع خواهد شد. چنانکه در قرآن مجید است: «فابتغوا حکما من اهله و حکما من اهلها»

پس اگر حکمها توانستند آنها را با با هم آشتی دهند مطلوب حاصل است والا چاره‌یی نیست جز اینکه با اذن بین آنها تفریق شود و ممکن است این امر قبلا پیش بینی شده و حکمها آنرا در ضمن عقد لازمی تحصیل کرده باشند.

۶ـ طلاقـ از مختصات عقد دائم طلاق است و درمنقطع جاری نیست بلکه انتهاء آن یا بسر آمدن مدت است یا ببذل مدت. (کلیات حقوق ص ۲۹، ۳۱)

نکاح اهل کتاب ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

پس مسلمان نمیتواند با کافر یعنی کسیکه منکر وحدانیت حق تعالی است. ازدواج نماید چنانکه در قرآن مجید فرموده «لاتنکحو المشرکین حتی یؤمنوا او لعبد مؤمن خیر من مشرك ولاتمسکوا بعصم الکوافر» و در اینحکم فرقی بین کفر اصلی و ارتداد نیست.

پس‌اگر زن کافرقبل‌ازدخول بدین اسلام درآید بین آنها افتراق حاصل خواهد شد و اگر تشرفش بدین اسلام بعد از دخول باشد زن در مدت عده منتظر خواهد شد اگرشوهرش اسلام اختیارنمود ازدواجشان کماکان باقی خواهد بود والا از او جدا شده مستحق تمام مهر است.

و اگر شوهر قبل از دخول بدین‌اسلام درآید باید از زنش که بحالت کفر باقی مانده کناره‌گیری نماید، و بقول مشهور زن مستحق نصف مهر خواهد بود و مقتضای قاعده سقوط مهر است زیرا این نوع تفریق در حکم فسخ است نه طلاق.

و اگر مرد بعد از دخول، اسلام‌اختیار کرده باشد مرد در ایام عده زن صبر خواهد نمود اگر زن هم باو پیوست و بدین اسلام درآمد زن و شوهر خواهند بود والا بین آنها تفرقه حاصل شده و زن استحقاق تمام مهریه راخواهد داشت.

ازدواج مرد مسلمان با زن کتابیه مثل یهود و نصاری بقول بعض از فقهاء جائز است چنانکه ظاهر آیه شریفه و المحصنات من‌المؤمنات والمحصنات من الذین اوتوالکتاب در سورهٔ مائده بر آن دلالت دارد و ناسخی هم در قرآن ندارد بنا براین منعی که از آن در بعض اخبار شده حمل بر کراهت خواهد شد.

و بعضی بطور مطلق منع از آن کرده‌اند. و بعضی منع را اختصاص بعقد دائم داده و عقد انقطاعی را جائز دانسته‌اند.

نکاح ساری در ذرات ـ (اصطلاح عرفانی) کنایه از توجه حبی حق تعالی است که فرمود «فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» که وصلت بین خفا و ظهور است که اصل نکاح ساری است در

جمیع ذراری.
(اصطلاحات شاه ص ۳۴).

*

آن یکی در هر یکی کرده ظهور
مینماید در همه اعیان چو نور

نکاح طبیعی - (اصطلاح فلسفی) مراد ترکیب و امتزاج طبیعی عناصر وطبایع است.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

نکاح غبطه - رجوع به نکاح شود.

نکاح فضولی - (اصطلاح فقهی) نکاح فضولی این است که بدون اجازه یا وکالت زن و شوی و یا یکی از آن دو شخص سومی عقد نکاح آنان را بنددکه:

هرگاه شخصی بگمان وکالت خواه از طرف مرد باشد یا زن عقدی واقع سازد و در واقع اینطور نباشد نفوذ عقد منوط باجازه خواهد بود. برعکس اگر عقدی را بگمان اینکه فضولی است واقع ساخت بعد ملتفت شدکه وکالت داشته عقد نافذ بوده و حاجتی باجازه نخواهد داشت.

عقد نکاحی را که غیر اهل بدون داشتن سمت نمایندگی از اهل واقع سازد فضولی خواهد بود و موقوف است باجازهٔ اهل. و باید اجازه مطابق با عقد باشد.

پس اگرعقد واقع‌شده باشد بر مهری و اجازه بر مهر دیگر یا عقد مقرون به شرطی بوده و اجازه بدون شرط یا به شرط دیگری اجازه نافذ نبوده و عقد باطل است.

(کلیات حقوق ص ۲۷۹)

نکاح متعه - (اصطلاح فقهی) رجوع به نکاح شود.

نکرة - (اصطلاح ادبی) یعنی منکر و ناشناخته، در مقابل معرفه است و اسمی است که قابل ال باشد وال در تعریف آن مؤثر باشد

رجوع به معرفه و معارف و علم.... شود.

نکره در سیاق نفی - اصولیان گویند نکره در سیاق نفی مفید عموم است مانند «لا رجل فی‌الدار»

نماء متصل - این اصطلاح فقهی است و بحث است که در معاملات اگر نماء متصل یا منفصلی حاصل شود و معامله بهم خورد دراثر فساد معامله وجز آن چه حکمی دارد، مراد از نماء متصل مثل چاق شدن گوسفند یا بزرگ شدن درخت و مزروعست و نماء منفصل مانند بره یا بچهٔ گوسفند گاو، جزء آن و یا میوه درخت و غیره است.

مثلا اگر کسی حیوانی را ابتیاع‌کرد وپس ازمدتی معلوم شدکه متاع مستحقاً للغیر بوده است و این حیوان تولید مثل کرد و ضمناً چاق شد.... این نماآت چه حکمی دارند...

در کلیات حقوقی آمده است:

زیاده متصله مانع از فسخ نخواهد بود خواه طبیعی باشد مثل ثمن یا غیر طبیعی مثل رنگ و غرس اشجار. پس اگر بایع زمینی را که با اختیار فسخ فروخته معامله را فسخ نماید در حالیکه مشتری در آن غرس اشجار کرده باشد مشتری میتواند درختها را از زمین کنده با قیمت

آنر از بایع مطالبه نماید.

(کلیات حقوقی ص ١٠٤).

نماز - (اصطلاح عرفانی، فقهی) در عرفان نماز عبارت از توجه باطن است الی‌الله و ملازمت در حضور و اقبال بسوی حق و اعراض از ماسوی الله و دوام مکاشفت با حق و مقام راز و نیاز.

*

آن نمازی که در حضور بود
از تری آب روی، دور بود؟

*

تن چو در خاك رفت و جان بفلك
روح خود در نماز بین چو ملك

غزالی گوید: بدانکه نماز ستون و بنیاد دین است.

و پیشرو عبادتهاست، ظاهر نماز کالبد است و ویرا حقیقتی است و سری است که آن روح نماز است واصل وروح آن خشوع است و حاضر بودن دل است.

(از کیمیای سعادت ص ١٤٧).

در عده است: که هیأت نماز چهار است و حکمت آن این است که جملهٔ موجودات را شکل‌اند، بعضی بر هیأت قائمان‌اند و بعضی بر هیئت راکعانند و برخی بر هیئت ساجدانند و برخی بر هیئت قاعدانند و همه تسبیح حق گویند

(از عده ج ٢ ص ٦٧٦).

در فقه نماز یکی از ارکان مهم دین اسلام است

در معتقدالامامیه آمده است که

بدانکه بنای اسلام بنزد این طائفه بر پنج چیز است، چنانکه از رسول ص روایت کرده‌اند: «بنی‌الاسلام علی خمس: الصلوةوالزکوةوالصوم والحج ومحبتنااهل البیت».

و بروایتی دیگر: «و ولایتنا اهل البیت».

و ارکان شریعت پنج است: نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد.

رکن اول

بدانکه شرائط نماز دو گونه است: شرائط وجوب است، و شرائط صحت. شرائط وجوب: بلوغ است و کمال عقل و درآمدن وقت و پاکی از حیض‌و نفاس.

و شرائط صحت: اسلام است، و طهارت، پوشیدن عورت باوجود امکان، و پاکی تن، و پاکی جامه و پاکی جایگاه سجده از نجاست، و نیت کردن، و روی بقبله آوردن با وجود امکان، و غیر این از آنچه مقارن است بنماز، که صحت او موقوف آنست، در موضع خود گفته آید.

(رجوع شود به معتقد الامامیه ص ١٧٣).

در معتقدالامامیه آمده است:

نماز پنجگانه بجماعت گذاردن سنت مؤکده است، و در وی ثواب بسیار.

کسی که دعوی کند که نماز جماعت فریضه است، ویرا دلیلی و حجتی باید، که اصل برائت ذمت است.

و شرط نماز جماعت بانگ نماز و قامت است.

و آنکه امام عاقل باشد و مؤمن ودرین خلاف نیست.

و باید که عدل باشد، زیرا که فاسق امامی را نشاید.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است، زیرا که

هرکه بامام عدل اقتدا کند و نماز کند، ذمت وی بیقین بری باشد.

دیگر آنکه خدای تعالی فرمود: «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا!»، یعنی: میل مکنید به آنانکه ظلم کنند، و فاسق ظالم باشد! و اقتدا کردن بوی رکون و میل باشد بوی، و خدای تعالی ازین نهی کرده است.

دیگر آنستکه میان امام و مأموم فضل معتبر است، لقوله ص : «یامکم اقرءکم»، یعنی: امامت شما آنکس کند که قاری‌تر باشد. و فسق نقصی عظیم است، روا نباشد فاسق را بر عدل پرهیزگار مقدم داشتن.

و آنچه روایت کرده‌اند از قول رسول ص: «صلوا خلف کل بر و فاجر» یعنی نماز کنید در پس هر که هست، اگر نیکو کارست و اگر فاسق بدکردار، از اخبار آحاد است؛ دلیل عقل را و تواتر را، که دلیل یقینی است، بخبری که ظنی بود، ترک کردن روا نبود.

نماز آیات ـ رجـوع شود بـه نماز خسوف

نماز اضطراری ـ رجوع بـه نماز مضطر شود

نماز جامع ـ (اصطلاح فقهی) نماز جماعت نمازی استکه به‌پیشوائی شخصی عادل طبق شرایطی برگزار میشود.

و باید که پاکزاده بود. بحرام‌زاده اقتدا نتوان کردن، و ناپاکزاده را بـر پاکزاده مقدم داشتن زشت است.

و آنکس را که در او علت پیسی‌باشد و جذام، و آنکه او را حد زده باشند، و آنکه برجای بمانده باشد، روا نبود به ایشان اقتدا کردن، مگر کسانی را که مانند ایشان باشند.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است.

و نابینا، و بنده، و کسی را که او را نماز تقصیر باید کردن، اقتدا مکروه باشد.

و چون جمعی حاضر باشند که همه سزاوار امامت باشند، اولـی‌تـر آن کـه مهتر قبیله، یا خداوند خانه، یا خداوند مسجد را مقدم دارند، و اگر نه کسی را که قرآن نیکوتر خواند. و اگـر دریـن متساوی باشند، کسی را که فقیه‌تر باشد، و اگر برابر باشند، کسی را که هاشمی باشد. و اگر برابر باشند، کسی را که سال بیشتر باشد.

و بدو کس، که یکی از ایشان امام بود ،جماعت منعقد شود. مأموم از جانب دست راست بایستد، و اقتدا کند بامام بعزم و به فعل.

ودردو رکعت‌نمازهست‌که باوجودشرایط آن، نماز جمعه گزارند. و چون آن‌شرائط نباشد، نگذارند، باید که این جماعت بر ناکردن نماز جمعه، چون شرایط آن‌حاصل نباشد، ملامت نکنند.

و امام عادل بنزد ایشان امامی باشد که از او هیچ گناهی در وجود نیاید، و معصوم باشد از جملهٔ قبایح. و این چنین امام، چون درین زمان حاضر نباشد ازین سبب، نماز جمعه را واجب نگویند.

و در روز آدینه، غسل کردن سنت است، و موی لب گرفتن، و ناخن چیدن، و جامهٔ نیکو پوشیدن، و بوی خوش بکار

داشتن، و در اول روز بمسجد رفتن.

چون‌زوال آفتاب باشد، مؤذنان بانگ نماز بگویند، امام بر منبر رود و خطبه بخواند، مشتمل بر حمد و ثنای خدای و درود بر محمد و آل او، و وعظ و زجر، و میان دو خطبه بنشیند، و سورتی سبك از قرآن برخواند. و حاضران گوش با خطبه کنند، ودرمیان خطبه سخن نگویند.

و چون از خطبه فارغ شود، قامت بگویند، و امام از منبر بزیر آید، و دو رکعت نماز بکند: در رکعت اول «الحمد» و سورة الجمعة برخواند، و در رکعت دوم «الحمد» و سورة المنافقین.

و مستحب بودکه بر عقب نمازجمعه نماز دیگر بکنند بجماعت، قامت بگویند و بانگ نماز بگویند.

و روز آدینه سفر کردن بعد ازصبح تا وقت زوال آفتاب مکروه است، چون شرایط نماز جمعه حاصل باشد.

و در شب آدینه و روز آدینه این طایفه را عملهای بسیار است که اگر کسی بهمهٔ آن مشغول گردد، شب و روز مستغرق آن شود. و اگر خواهند که آنهمه معلوم کنند، باید که کتابهای ایشان چون عمل‌السنة، و غیر آن، طلب دارند، و مطالعه کنند، تا بر اعمال ایشان وقوف یابند.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۳۸ - ۲۴۲).

نماز خسوف و کسوف - رجوع شود به نمازهای واجبه

نماز زلزله - رجوع شود به نمازهای واجبه

نماز سنت - رجوع شود به نماز واجب

نماز طواف - (اصطلاح فقهی) یکی از ارکان مناسك حج است‌که پس ازطواف انجام دهند.

و نماز طواف دورکعت است، نزدیك مقام ابراهیم، بعد از آنکه از طواف فارغ شود. و اگر فراموش کند، یا یادش نیاید، تا آنگه که بیرون شود؛ بازگردد، ونزدیك مقام نماز کند. و اگر متمکن نباشد، هر کجا که باشد نماز کند.

(رجوع شود به معتقد الامامیه ص ۲۴۷).

نماز عیدین - از اصطلاحات فقهی است. منظور نماز عید فطر و عیدقربان است.

در معتقدالامامیه آمده است:

نماز عید فطر، و عید قربان واجب است باشرایطی‌که حاصل باشد. وشرایط وجوب نماز عید، شرائط وجوب نماز جمعه است، و دلیل بر وجوب این نماز گفته شد.

و این نماز دو رکعت است، بی خلاف بدوازده تکبیر: هفت تکبیر در رکعت‌اول و پنج تکبیر در رکعت دوم، و میان هر دو تکبیر قنوتی باشد.

و اول وقت وی آنوقت است که آفتاب بر زمین گسترده شود و سنت است که نماز عید در صحرا کنند، و بصحرا پیاده روند، و بهر پاره‌ای راه که بروند اندکی بنشینند، و تکبیر بگویند.

و درو بانگ نماز و قامت نباشد، مؤذنان سه بار گویند: «الصلاة». آنگه

نیت کنند، و تکبیر احرام بگویند، و «الحمد» و «الشمس» بخوانند. چون فارغ شود، تکبیر بگوید، و دعای قنوت بخواند، آنگه تکبیر دیگر بگوید، و قنوت خواند، همچنین تا شش تکبیر تمام کند. آنگه به رکوع شود، و رکوع و سجود بجای آورد. آنگه تکبیر کند و قنوت بخواند، همچنین تا پنج تکبیر تمام‌کند. آنگه برکوع شود، و نماز تمام کند.

و دلیل بر وجوب این ترتیب آنستکه: هیچ خلافی نیست در آن که هر که برین نماز کرد، نماز او صحیح و مجزی است، و ذمت او بیقین بری بود. و دلیلی نیست بر آنکه برخلاف این ترتیب مجزی است.

چون از نماز پرداخت، بر منبر رود و خطبه بخواند. شنیدن خطبهٔ عید واجب نیست اما فاضلتر آنستکه استماع کنند خطبه را.

و چون زوال آفتاب شد، وقت نماز قائت گشت، و قضای آن واجب نباشد.

و چون عید و جمعه شود، حضور هر دو واجب باشد. دلیلش طریقهٔ احتیاط است.

و روایتی دیگر آنستکه: چون بنماز عید حاضر شوند، در نماز جمعه مخیر باشند.

و تکبیر گفتن شب عید فطر سنت‌بود در عقب چهار نماز: اولین نماز شام و آخرین نماز عید، و روز اضحی در عقب پانزده نماز کسی را که بمنی باشد، و دیگرانرا در عقب ده نماز: اولین نماز پیشین از روز عید.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲۴۱
و ۲۴۴).

نماز کسوف و آیات ــ (اصطلاح‌فقهی) نمازی که در هنگام ماه‌گرفتگی و خور گرفتگی خوانند با شرایطی

نماز کسوف و آیات ده رکوع است بچهار سجده، نیت کند و تکبیر بگوید، و قرائت بخواند، و برکوع شود. همچنین تا آنگه که پنج رکوع کند. چون از رکوع پنجم سربردارد، بگوید «سمع‌الله لمن حمده»، و به سجده رود، و دو سجده بکند، و برخیزد. و همچنان که کرده است،پنج رکوع دیگر بکند، و نماز تمام کند، و سلام بدهد.

و دلیل برین ترتیب و کیفیت آنستکه ابی‌بن کعب روایت کردکه‌در عهد رسول ص آفتاب بگرفت، رسول ص با ما نماز کرد، سورتی از سورتهای دراز برخواند، و پنج رکو ع‌کرد، و دو سجده کرد، و تشهد بخواند، و سلام بداد، و همچنان روی بقبله آورده بنشست، و دعا میکرد، تا آنگه که قرص آفتاب گشاده گشت.

و اگر نماز ترك كند، تا آنگه که باز شود، بواجبی قضا باید کرد.

(رجوع‌شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۴۷)

نماز مضطر ــ (اصطلاح فقهی) نمازی که در وضع غیرعادی مانند خوف وجنگ و یا مرض و جز آن خوانند لکن وضع نماز خوف در محل دیگر آمده است:

اما کسی‌که مضطر بود، اومکلف‌باشد بگزاردن نماز در آخر وقت، بهر وجه که تواند.

و رنجور اگر نتواند که نماز کندبرپای عصای در دست گرفتم، یا بر دیواری

تکیه کرده، بر وی واجب بود. و اگـــر نتواند نشسته نماز کند، و اگر نتواند با پشت خفته نماز کند باشارت چشم، از برای رکوع و سجود چشم بر هم نهد، و از برای سر برآوردن چشم بگشاید.

و اگرسوار باشد اشارت‌کند برکوع. و سجود بر قربوس زین کند، و روی به قبله آورده اگر تواند، و اگـــر نه بـــه تکبیرةالاحرام روی بقبله آرد.

و اگر در کشتی باشد بر پای نماز کند، اگر تواند روی بقبله آورده، و اگر قبله نشناسد روی فراسینهٔ کشتی کند و نماز کند.

و کسی که برهنه باشد بر پای نماز کند، اگر کسی ویرا نبیند، و اگـــر نـــه نشسته نمازکند. وهمچنین برهنگان چون خواهند که نماز بجماعت کنـــنــد نشسته کنند، امام به سر زانو در پیش ایشان باشد.

و خوف موجب قصر نماز باشد اگر در سفر باشد و اگر در حضر. و خایف بر حسب استطاعت خود نماز کند، پس اگر خوف قتال بود، و ممکن بود که لشکر را بدو گروه توان کرد، امام ایشان را بدو گروه کند: گروهی در مقابل دشمن باشند، و گروهی با وی نماز کنند. امام با ایشان یك‌رکعت نمازکند. چون برخیزد قرائت دراز خواند، و ایشان نماز کنند، و سلام باز دهند، و پیش دشمن روند و آن گروه بیایند، و نماز درپیوندند، و با امام برکوع شوند. چون سجده کرده‌باشند برخیزند، و امام تشهد دراز میخواند، تا ایشان آن رکعت دیگر بکنند، و بنشینند و تشهد بخوانند، با امام سلام باز دهند.

دلیل برین ترتیب قول خداست: «واذا کنت‌فیهم فاقمت لهم الصلوة»، یعنی:چون تو در میان ایشان باشی و خواهی که‌نماز کنی، «فلتقم طائفة منهم معك»، باید که گروهی ازیشان با تو بایستند، «ولیاخذوا حذرهم و اسلحتهم»، و باید که سلاحهای خود بر گرفته باشند و با سلاح نمازکنند، «فاذا سجدوا فلیکونوا من‌وراء کم»، وچون سجده کنند باید که از پس شما باشند،» «ولتأت طائفة اخـــری لم یصلوا فلیصلوا معك»، و باید که آن گروه دیگر که نماز نکرده باشند، بیایند و با تو نماز کنند، «ولیاخذوا حذرهم و اسلحتهم»،و ایشان نیز باید که سلاح برگیرند.

ظاهر آیت اقتضا میکند که گروه دوم با امام نماز خود تمام کنند و درین‌ترتیب سویت باشد میای هر دو گروه. از آنجاکه گروه اول را با امام تکبیر احرام است، و گروه دوم را سلام، و گروه اول دوم را نگاهمیدارند و در نمـــاز نیستند، و همچنین گروه دوم اول را.

و نیز از رسول ص روایت کرده‌اند که وی برین ترتیب نماز خوف گزارده است.

و اگر لشکراندك باشدو از دشمن‌ترسند که بدو گروه شوند، بر پشت اسبان نماز کنند، و روی بقبله آورده اگر توانند، و اگر نتوانند به تکبیر احرام روی بقبله آرند، وبرکوع اشارت کنند، وسجده‌برزین کوبه کنند.

و اگر حال طعن و ضرب باشد تکبیر افتتاح بگویند و برای هر رکعتی «سبحان الله و الحمدلله ولااله الاالله و الله اکبر»

بگویند، و تشهد بخوانند، و سلام دهند.
(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۴۳، ۲۴۶)

نماز قضاـ (اصطلاح فقهی) و نمازی‌را گویند که در غیر وقت خود انجام شود و بعد از وقت و جوب قضا تابع و جوب‌ادا نیست. هروقت که با یادش آید که نمازی از وی فائت شده است آنوقت وی بود، الا وقتی که فریضهٔ حاضر فائت خواهد کردن.

و دلیل برین آنست که رسول ص‌فرمود: «من نام عن صلوة او نسیها؛ فلیصلها اذا ذکرها، قدلك وقتها»، یعنی هرکه نمازی از وفائت شود، یا فراموش کرد، چون با یادش آید؛ باید که آن نماز بکند، که آن وقت وقت آن نمازست. و کسی را که نماز قضا بر ذمت بود، روا نبود که نماز ادا کند اول وقت .و درین خلاف است‌میان این طائفه.

دلیلش این‌گفته‌اند که فرض قضا مضیق است، و او را بدلی نیست، و فرض ادا موسع است و او را بدلی هست، و آن‌عزم است، پس روا نباشد واجب مضیق را گذاشتن و بواجب موسع مشغول شدن.

دیگر آنکه رسول ص فرموده است: «لاصلوة لمن علیه صلوة» و اگر در میانهٔ نماز با یادش آید، نیت را با نماز قضا گرداند. و اگر نمازی از وی فائت شده باشد، و نداند که کدام است، لازم باشد ویرا پنج نماز گزاردن، احتیاط را.

و هر که بیهوش شود بی سببی ازجهت وی، تا که وقت فائت شود با هوش نیاید، قضای آن واجب نباشد.

و مرتد چون با اسلام آید، قضای آنچه گذشته بود در حال ارتداد بر وی واجب باشد. بخلاف کافر اصل که بروی چون اسلام آرد، قضا واجب نباشد، بـدلیل اجماع امت.

و هرکه متوفی شود، بر ولی وی واجب بود قضای نماز وی کردن. و اگر برای هر دو رکعت، مدی طعام بدهد، مجزی باشد. و اگر نتواند، هر چهار رکعت را. و اگر نیابد، مدی نماز روز را و مدی نماز شب را. و همچنین قضای روزه وحج بر ولی واجب بود.

و دلیل برین آنستکه از عایشه روایت کرده‌اند که پیغمبر ص گفت: «من مات و علیه صیام صام عنه و لیه»، یعنی: هر که بمیرد و بر وی روزه بود، ولی وی روزه بدارد.

در خبر است که زنی پیش رسول ص آمد و گفت: یا رسول‌الله مادرم متوفی شد، و برو بود روزهٔ ماه رمضان، من از برای وی آن روزه بـدارم؟ رسول ص فرمود: اگر بر مادر تو دینی بود تو آنرا بگزاردی؟ گفت: آری. رسول خدای‌گفت: «فدین‌الله احق ان تقضی»، یعنی: پس‌دین خدای سزاوار تو بود که بگزاری.
(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۴۹، ۲۵۰)

نماز میتـ (اصطلاح‌فقهی) نمازی است که پس از غسل و کفن برای میت‌خوانند و او را دفن کنند و ترتیب آن این است که مصلی بطرف قبله ایستاده و سرمیت را بطرف راست نماز گذار نهند بر پشت و در مصلی طهارت شرط نیست و مقارن

تکبیر نیت قربت‌کند و بجز تکبیرةالاحرام چهار تکبیر دیگر گویدو بعداز تکبیراول شهادتین گوید و بعد از تکبیر دوم‌صلوات بر نبی بفرستد و بعد از تکبیر سوم بر مؤمنان و مؤمنات دعا کند و بعد ازتکبیر چهارم دعا به هیئت‌حاضر میکند اگر مؤمن یا مؤمنه باشد ودعای مخصوص‌مستضعف را خواند اگر مستضعف باشد و در طفل برای والدین‌او دعا کند وبرای هرتکبیری دست ها را بلند می کند رجوع به‌صلوة میت شود.

در معتقدالامامیه آمده است.

اما نماز مردگان پس از شستن و کفن کردن باشد. و شستن مرده و کفن کردن و نماز کردن بر وی و دفن کردن، فرض علی‌الکفایة بود، یعنی: چون بعضی بدان قیام نمایند، از دیگران بیفتد. و درین خلاف نیست.

و چون خواهند که مرده را بشویند، سنت بود که وی رابر تخته‌ای نهند روی بقبله کرده، و در زیر سقفی گوی بکنند، تا آب در وی رود، و مرده شوی بر جانب راست وی بنشیند، و هر دو دست وی و فرج وی بشوید، آنکه ویرا بر هیأت‌غسل جنابت سه بار بشوید: اول با آب‌سدر، دوم بآب کافور، سوم به‌آب خالص. و در بار سوم، دست بشکم وی فرو نیارد. و آب را گرم نکند مگر که از سرمای سخت ترسد.

و کسی را که در جهادی لازم درمعرکه کشته باشند نشویند، بلکه همچنان با جامعه وی را دفن کنند بی کلاه و پوستین و ایزار پای. و اگر خون وی برین آمده باشد از وی دوری نکنند. مگر موزه که بهرحال که باشد از وی دوری کنند.

و پاره‌یی از اندام آدمی را نشویند. مگر که سینهٔ وی باشد، آنکه شستن وی واجب بود، یا در وی استخوانی بود.

و کودك که از شکم‌بیفتد، ویرانشویند، مگر که چهار ماهه بود یا زیاده.

واگر کسی را نیابند که مرد رابشوید، روا بود که زن وی یا بعضی از زنان که محرم وی‌باشند ویرا بشویند. و اگر زن باشد، شوهرش ویرا بشوید، یا یکی از مردان که محرم وی باشند.

و اما کفن، آنچه واجب است سه چیز است ازاری، و پیراهنی، و لفافه‌ای. و در حال ضرورت روا بود که بیك پارچهٔ کرباس ویرا کفن کنند. و سنت است که لفافه‌ای و بر دیمنی برین بیفزایند، و عمامه و ران بند.

و کافور سیزده درهم و ثلثی، و اگر نیابند یك مثقال کفایت بود. و اگر نیابد، آن مقدار که یافته شود بر سجده‌گاه وی مالند، و آن پیشانی بود، و هر دو کف دست، و هر دو سر زانو، و سر انگشتان هر دو پای . اگراحرام نگرفته بوده باشد.

مستحب است که دو شاخ‌تر از درخت خرما اگر باشد، و اگرنه از درختی دیگر، در کفن وی نهادن، در ازای هر یکی چند استخوان ارش، بر هر یکی پاره‌ای پنبه پیچیده، یکی از جانب راست وی بنهنددر اندرون جامه پیوسته بچنبر گـردن، ودوم از جانب چپ وی میان جامه و ایزار.

و دلیل برین اجماع طائفه است.

و در خبر است که چون‌آدم را وفـات

رسید، پسر خود را وصیت کرد که ازآن درخت خرما که از بهشت آورده بودند. دو شاخ با وی دفن کنند. و این سنتی شد در میان فرزندان آدم، گاهی مدروس شده و گاهی تازه گشتی.

و روایت کرده‌اند که رسول ص بدو گور بگذشت و گفت: «ایشانـرا عذاب میکنند، و عذاب ایشان از برای گناه‌کبیره نیست، از آنستکه کسی از ایشان سخن‌ـ چین بود، ودیگری ازبول استبرا نکردی». آنگه شاخی بخواست و آنرا بدونیم کرد، و هر یکی را از آن بر سر گوری از آندو گور فرو برد، و گفت: «مادام تا این هر دو شاخ‌تر باشد، ایشان را عذاب نکنند». ازینجا سنت شد شاخ‌تر در کفن پیچیدن.

و اما نماز کردن بر مرده، و آنچه‌واجب است پنج تکبیر است: نیت کند، وتکبیر افتتاح بگوید آنگه شهادتین، و تکبیر کند آنگه بر پیغمبر و بر آلش صلوات دهد، و تکبیر گوید آنکه دعا کند مؤمنان را، و تکبیر گوید آنگه دعا کند میت را،وتکبیر گوید آنگه سه بار بگوید: «عفوك ،عفوك»، و از نماز بیرون آید بی سلام.

و دلیل برآنکه تکبیر پنج است آنستکه هر که پنج تکبیر گفت چهار گفته باشد، و اما آنکس که چهار گفته باشد. پنج نگفته باشد، پس احتیاط در پنج تکبیر گفتن باشد، چون‌خلاف است در آنکه‌تکبیر پنج‌است یا چهار است. وروایت کرده‌اند از رسول ص که وی پنج تکبیر گفته است. و معارضه این نشود آنچه روایت‌کرده‌اند که وی ص چهار تکبیر گفته است، زیرا که احتمال آن دارد که پنج گفته باشد، اما پنج را راوی نشنیده باشد. و چون درین نماز رکوع و سجود نیست باتفاق، اگر سلام نباشد انکار نتوان کردن. و ایـن نماز در حقیقت دعاست، و در دعا رکوع و سجود و قرائت و تسلیم نباشد.وطهارت نیز شرط نبود.ازین سبب بنزداین طائفه، درین نماز قرائت و سلام نیست، چنانکه رکوع و سجود نیست. و طهارت شرط نیست، اگر چه مستحب است که باطهارت این نماز کند.

اگر مرده مردی باشد امام در برابرمیان وی بایستد، و اگر زنی باشد برابر سینهٔ وی بایستد.

و سنت است که دست به تکبیر برندارد مگر تکبیر اولین را، و پای از کفش‌بیرون کند، و از جای فراتر نشود تا که جنازه برگیرند.

و اگر جنازهٔ مردی و زنی و کودکـی جمع شوند، مرد را در پیش امام بنهند، آنگه زن را، آنگه کودك را.

و بر کودك‌نماز واجب نباشد چون‌سالش به شش نرسیده باشد.

دلیل برین آنستکه نماز مرده حکمی است شرعی، محتاج دلیل شرعی باشد. و در شرع نیست آنچه دلیل باشد برین، واصل برائت ذمت است، مشغول بواجبی جـز بدلیل نگردد.

و کسی را که دفن کرده باشند، و یك شبانه روز گذشته؛ باشد روا نباشد بروی نماز کردن، دلیلش هما ن‌است که گفته شد.

اما دفن کـردن واجب آنستکه وی را بر جانب راست نهند، روی بقبله‌آورده.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲۵۱، ۲۵٤)

نماز نذر- (اصطلاح فقهی) .

در معتقدالامامیه آمده است.

نماز نذر بر حسب آن باشد که نذرکرده بود. و اگر بخلاف آن کند، اعاده لازم باشد.

اگر بزمان مخصوص معلق کرده باشد، و آن زمان بگذرد، و متعمداً نماز نکرده باشد: بکفارت بنده‌ای آزاد کند، یا دو ماه پیوسته روزه دارد، یا شصت مسکین را طعام دهد. و اگر دسترس این ندارد. بآنچه تواند صدقه بدهد. و اگر بضرورت فائت شده باشد، قضا کند بی کفارت.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲٤۸)

نماز های واجبه- (اصطلاح فقهی)

در معتقدالامامیه آمده است.

نماز دو گونه است: فریضه و سنت.

آنچه فریضه است در شبانروزی پنج نماز است: نماز پیشین چهار رکعت است، مگر در روز جمعه چون شرائطش حاصل بود دو رکعت است، و نماز دیگر چهار رکعت است، و نماز شام سه رکعت است، و نماز خفتن چهار رکعت است، و نماز بامداد دو رکعت است.

و این فرض کسی است که در حضر باشد یا در حکم حضر چون کسی، که سفر او بیش از حضر او باشد، و این کسی باشد که در خانهٔ خود ده روز مقام نکند، و چون کسی که مکاری باشد، یا بادیه نشین، یا شبان که هر روز و هر دو روز بجای دیگر رود، یا کسی که سفر او در معصیت خدا باشد، یا سفر او کم از هشت فرسنگ باشد. و کسی که در شهری رود و عزم مقام ده روز کند حکم او حکم حاضران باشد.

و دلیل بر آن که سفری [که] موجب تقصیر نماز است هشت فرسنگ است، یکی اجماع این طائفه است، و اجماع ایشان حجت است.

دوم قول خدای است که «فمن کان منکم مریضاً او علی سفر، فعدة من ایام اخر»، یعنی: هر که از شما رنجور باشد یا در سفر باشد، برو بود که روزه دارد بعدد ایامی که رنجور بوده باشد از ایامی‌دیگر.

سقوط فرض روزه را معلق گردانیده است بآنچه اسم سفر متناول ویست. و خلاف نیست که هر سفر که مسقط فرض روزه است موجب قصر نمازست. و چون اسم سفر متناول است هشت فرسنگ را واجب بود قصر نماز در وی.

اگر گویند که کم از هشت فرسنگ را سفر گویند، باید که در وی تقصیر نماز واجب بود.

جواب آنستکه این لازم نیست، برای آنکه ما از ظاهر آیت در مسافتی که [کمتر] از هشت فرسنگ است عدول کرده‌ایم بدلیلی قاطع، و آن اجماع است، پس هر چه جز ازین است در تحت عموم آیت داخل باشد.

و فرض مسافر از هر نمازی که چهار رکعت است، دو رکعت باشد. اگر داندکه چنین است و نماز تمام کند، نمازش با سر باید گرفت و اگر نداند و تمام کند اگر وقت باقی باشد با سر گیرد، و اگر نباشد نگیرد.

اگر گویند که خدای تعالی در قرآن رفع حرج کرده است، و رفع حرج اقتضای آن کند که اگر مکلف خواهد تقصیر کند، و اگر خواهد نکند، و آن درین آیت است: «واذا ضربتم فی‌الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلواة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا».

جواب از این آیت آنست که تقصیر نماز درین آیت معلق است بخوف، واجماع است که تقصیر نماز سفر راشرط خوف نیست، پس این تقصیر غیر تقصیر سفر باشد. تقصیر نماز سفر قصر است در رکعات و تقصیر نماز خوف قصر است در افعال، اگر در سفر باشد و اگر در حضر. والله‌اعلم.

و آنچه فریضه است از نمازی بجز از نماز پنجگانه: نماز عید فطر است، و نماز عید قربان چون شرائط و جوب آن حاصل باشد، و نماز کسوف، و نماز خسوف، و نماز زلزله و باد های سخت و سیاه، و دو رکعت نماز طواف واجب، و نماز نذر.

دلیل بر وجوب این نماز ها اجماع طائفه است.

دلیل دیگر بروجوب نماز کسوف و خسوف ،یعنی: گرفتن ماه و آفتاب آنستکه رسول ص گفت: « ان الشمس و القمر لاینکسفان لموت احد ولا لحیوة احد فاذا رایتموها، فافزعوا الی الصلاة، یعنی: ماه و آفتاب از برای زندگانی هیچ‌یکی، و از برای مردن هیچ یکی نگیرد، چون بینید که ماه و آفتاب گرفت پناه با نماز دهید!و ظاهر امر در شرع اقتضا وجوب کند.

و دلیل بر وجوب نماز طواف قول خداست: «و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی»، یعنی: فرای گیرید از مقام ابراهیم، جای نماز کردن! و امر خدای تعالی بر وجوب باشد، تا آنگه که دلیلی دلالت کند بر ندبیت، و هیچ کس نگفت که در مقام ابراهیم جز ازین نماز نماز دیگر هست.

و دلیل بر وجوب نماز نذر قوله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا او فوابالعقود»، و نذر نماز عقدی است که در وی طاعت خداست، پس واجب بود وفا کردن بآن. و دیگر رسول ص فرموده است: «من نذر ان یطیع‌الله فلیطعه»، یعنی: هر که نذر کرد که طاعت خدای دارد، گو: طاعت خدای دار! این امر است، پس وفا کردن بنذر واجب بود.

دلیل بر وجوب‌نماز عید آنست که‌باتفاق جملهٔ مسلمانان رسول ص نماز عید کرده است؛ و اصل آنست که بروجوب‌گزارده باشد، چون دلیلی نیست‌بر آن‌که برندبیت گزارده است.

دیگر آنکه بیشتر مفسران برانند که مراد باین نماز، که خدای تعالی فرموده است در این آیت: «انا اعطیناك الکوثر، فصل لربك وانحر»، نماز عیدقربان‌است، فرمود نماز کن خدای خود را و قربان‌کن! و امر اقتضای وجوب کند.

و هر آنکسی که گفت نماز عید قربان واجب است، گفت که نماز عید فطرواجب است. و در نماز عید فطر فرموده‌اند: «قدافلح‌من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی»،

یعنی: فلاح یافت آنکه او زکوة فطر بداد، و خدای را یاد کرد به آنکه تکبیر گفت، پس آنکه نماز فطر کرد.

اما آنچه بدان تمسك میسازند در آنکه بجز این پنج نماز ، هیچ دیگر واجب نیست، آنستکه اعرابی از رسول ص‌سئوال کرد، و گفت: یا رسول‌الله! در شبانروزی بر من چه واجب است؟ رسول ص فرمود: پنج نماز. اعرابی گفت بغیر از این هیچ چیزی دیگر واجب هست؟ رسول ص فرمود نه: مگر که تو بتطوع نمازی کنی.

جواب ازین آنستکه این خبر واحداست، موجب علم و عمل نباشد.

دیگر آنکه معارض است بآن خبر که‌ذکر آن کرده شد.

سوم آنکه رسول ص نفی نمازی کرده است که در شبانروزی مکرر می شود، بدلیل آنکه اعرابی سئوال ازین کرد، و ما هم چنین گوئیم. و نماز قضای فائتو نماز جنازه باتفاق واجب‌است، پس معلوم شد که مراد نفی نمازیست که آن مکرر می شود در شبانروزی.

و نماز های سنت که مرویست از رسول ص بسیارست، و از برای این کتابها ساخته‌اند چون عمل‌السنة، و مصابیح کبیر، و نزهة الزاهد، و غیر آن:کسی‌که خواهد که بداند عمل این طائفه از نماز های سنت وادعیه واذکار چیست و چگونه است، باید که آنرا طلب کند.

نمط ـ (اصطلاح فقهی)عبارت ازلباسی است از صوف که دارای خطهائی است خلاف رنگ پارچه که در کفن بمیت پوشانانند و آن شامل تمام بدن است و بر روی البسهٔ دیگر پوشانند رجوع بکفن شود.

(معتقدالامامیه ص ۲۱۹، ۲۲۴)

نمونهـ (اصطلاح عرفانی)نمونه اشارت است بمرآت که ضد اوست در وجود نمایندگی و اگر چه او نیست و چون ضدیت نیست پس نمایندگی نباشد واین نمایندگی باعتبار ضدیت است در مرتبهٔ از مراتب‌میان واجب و ممکن وعدم وجود.

ندارد واجب از ممکن نمونه.
چگونه داندش آخر چگونه
(از شرح گلشن راز ص)

نمو (اصطلاح فلسفی) نمو عبارت از ازدیاد حجم اجزاءاصلی جسم است‌بواسطهٔ آنچه منضم و داخل در آن میشود بنحویکه طبیعت جسم مقتضی آن باشد و یا عبارت از حرکت جسم است بطرف کمال نشو در نوع بنابراین در نمو آنچه متحرك است ابتداء، نوع است و حرکت در صورت شکلیه‌است.

شیخ‌الرئیس گوید: حرکت درمراتب‌نمو موجب بطلان کلی صورت قبلی نمیشود بلکه چیزی باطل شده و چیزی دیگر حادث و چیزی از آن باقی میماند آنچه باقی میماند صورت نوعیه است و آنچه حادث میشود صورت شکلیه است پس مرحلهٔ دوم مجموعه‌ایست از. مرحلهٔ اول وآنچه‌اضافه میشود و نوع شییء همواره باقی است. (شفا ج ۱ص ۷، ۲، ۸، ۲ــ مقولات‌ارسطو ص ۱۱۸).

نمیمهـ (اصطلاح ادبی) سخن چینی‌است چنانکه گویند فلانی در بارهٔ تو چنان و چنین گفت که سعایت باشدبرای ایجادفتنه

یا وحشت و آن از گناهان کبیره است.
نواء- (اصطلاح هیئت) وطلوع هرمنزلی که در موسم باران بود آنرا نواء و نوء گویند و طلوع باقی را بارح.
نواسخ- (اصطلاح ادبی) وحروف مشبهة بالفعل، افعال ناقصه، افعال مقاربه، ماولا، شبه بلیس‌ولا، نفی جنس را گویند بدان جهت که در اول مبتدا و خبر در آیند و آنها را نسخ کنند از اعمال اصلی خود.
(از سیوطی ص ۵۳)
از لحاظ فقهی مراجعه شود به ناسخ
نوافل- (اصطلاح فقهی) جمع نافله‌است و نمازهای‌مستحبی است‌که زائد برفرائض است و نوافل‌راتبهٔ یومیه نمازهای‌مستحبه یومیه است و نوافل لیل نماز شب است که جمعاً ۲۴ رکعت میشوند، رجوع برواتب یومیه شود و نوافل مبتدئه نماز هائی‌دیگر بود که بر سبیل تقرب خوانده شوند مانند نماز زیارت و جز آن رجوع به‌مبتدئه شود و رجکوع به‌صلوة لیل‌و وتر و شفع شودو رجوع به (عروة ص ۲۰۰، ۲۱۷- قواعد شهید ص ۳۲۶) شود.
وبطور کلی نوافل دو رکعتی میباشد مگر وتر، که یك رکعت است و مگرصلوة اعرابی و عید و جعفر طیار رجوع شود باین کلمات.
نواقض وضو - (اصطلاح فقهی) و عبارتند از بول، غائط، ریح، نوم، سکر، جنون، اغما و خروج منی
(از الفقه علی... ص ۶۴)
نوال - (اصطلاح ذوقی) بمعنی بخشش و صواب و نائل شدن، و نواله در اصطلاح صوفیه چیزی است که میرساند حق اهل قرب را از خلعتهای رضا و گاه اطلاق میشود بر هر خلعتی که میپوشند.
(از کشاف ص ۱۴۳۸).
نور - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ نور در فلسفهٔ اشراق مرادف باوجود در حکمت متعالیه چنانکه وجود منقسم به وجود فی نفسه لنفسه وفی نفسه‌لنفسه بغیره و فی نفسه لغیره بغیره میشود برای نور نیز همین تقسیمات باتفاوتی مختصر شده است. و چنانکه فلسفهٔ معموله متعالیه مبتنی بر وجود و ماهیت است فلسفهٔ اشراق مبتنی برقاعدهٔ نور و ظلمت است. و چنانکه موجودات بالذات و بالعرض‌اند نور بالذات و بالعرض است که نور حسی و عقلی باشد.
شیخ اشراق نور را تعریف کرده است به آنچه ظاهر بنفسه و مظهر لغیره باشد و از این جهت است که صدرالدین نور بالذات را مساوق با وجود دانسته است و بالجمله اساس کار و تقسیمات در فلسفهٔ اشراق مبتنی بر نور و ظلمت است «النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه و الی‌نور فی نفسه و هو لغیره والنور العارض‌عرفت انه بغیره»
(ش ص ۲۹۵ و ۲۹۸).
«وعلی هذا یبتنی قاعدةالنور والظلمة و قاعدة الاشراق فی‌النور والظلمة التی کانت طریقة حکماء الفرس مثل جاماسب و بوذرجمهر و من قبلهم لانه رمز علی- الوجوب والامکان»
(از ش ص ۱۸، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۲، ۳۶۴، ۴۱۰ - اسفار ج ۱ ص ۱۹، ۴۶ - ج ۲ ص ۲۸)

نزد اهل ذوق

نور اسمی است از اسماءالله بحکم «الله نورالسماوات والارض» و عبارت از تجلی حق است باسم الظاهر که مراد وجود عالم ظاهر است در لباس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات

(شرح گلشن راز ص ۵).

مشایخ صوفیه گویند: مراد از نور در آیهٔ نور قلوب عارفین است بتوحید حق و انارهٔ اسرار محبین است.

در کشاف است که نور نزد صوفیان عبارت از وجود حق است باعتبار ظهور او فی نفسه و اظهار غیر را در علم و عین که شمس نامیده میشود.

در حدیث است که «اول ما خلق‌الله نوری» که مرادف با عقل است در کلمات حکما

ونور تجلی ذات عبارت از جمیع‌انوار اسماء و صفاتست که «فاینما تولوافثم وجه‌الله».

تمام موجودات مرتبتی از انوار حق است

(کشاف ص ۱۲۹٤).

و نور حقیقت آن باشد که غیری را روشن کند، هرچه غیری را روشن نکند، آنرا نورنگویند، آفتاب نور است، ماهتاب نور است، چراغ نور است، نه به‌آن معنی که بنفس خود روشنند، لکن به آن معنی که منور غیرند، آینه و آب و امثال آنرا نور نگویند، اگر چه بذات خود روشن‌اند، زیرا که منور غیر نه‌اند، پس بدان معنی که «الله نورالسماوات والارض» این است که «الله» روشن کنندهٔ آسمانها و زمینها است و منور ارواح است و تمام انوار ازوست و قوام همه بدو است، بعضی‌ظاهر و بعضی باطن، نور باطن، نور توحید است و نور معرفت معرفت است و آفتاب معرفت و نور توحید را که از مطلع دلهای مؤمنان سر برزند، کسوف و خسوفی‌نبود، طلوعی است آنرا بی غروب کشوفی است آنرا بی کسوف، اشراقی است از مقام اشتیاق و انوار باطن در مراتب خویش مختلف است.

اول نور اسلام است و با اسلام نور اخلاص است، دیگر نورایمانست وباایمان نور صدق است، به دیگر نور احسانست و با احسان نور یقین است این است منازل راه شریعت ومقامات عامهٔ مؤمنان.

و باز اهل حقیقت و جوانمردان طریقت را نور دیگر است و حال دیگر نور فراست است، و با فراست نور مکاشفت، باز نور استقامت است با نور استقامت، نور مشاهدت است.

باز توحید است و با نور توحید، نور قربت حضرت است، بنده تا دراین مقامات بود، بستهٔ روش خویش است، از ایدر، بازگشتن حق آغاز کند جذبهٔ الهی پیوندد، نورها دست دهد، نور عظمت و جلال، نور لطف و جمال، نور هیبت، نور غیرت، نور قربت، نور الوهیت، نور هدایت، کار بجائی رسدکه نور عبودیت در نورربوبیت ناپدید گردد «نور علی نور»

(از عده ج ٦ ص ٥٦٢).

با نور چراغ دعوت بیفروزید و خلق را از ظلمات شك با نور یقین خوانید، از تاریکی جهل بروشنائی علم آرید، تدبیر

خود بگذارید، تقدیر حق بینید.

الهی، آن روز کجا بازیابم که تو مرا بودی و من نبودم تا با آن روز نرسم میان آتش و دودم و اگر بدو گیتی آن روز را بازیابم، برآسودم، و ربود خود دریابم، به نبود خود خوشنودم، من کجا بودم که تو مرا خواندی، من نه منم که تو مرا ماندی.

•

نور ایمان از بیاض روی اوست
ظلمت کفر از سر یك موی اوست
ذره ذره در دوعالم هر چه هست
پردهٔ از آفتاب روی اوست

هرکه شعلهٔ از نور صدق برو تافت، ثقل دنیا نتواند کشید و زینت و تنعم دنیا نتواند دید و هر که از تفرقهٔ رسم و عادت خلاص یافت، نسیم حقیقت نتواند کشید، و جملهٔ موجودات عالم مملو از نورند وعالا مالامال از نور استکه جان عالم است.

(از عده ج و ص ۱۷۱ ـ انسانکامل ص ۱۲٤).

برخی از ترکیبات: نور اقدس، نور تجلی، نور حقیقت ذات، نور شهود، نور طاعت، نور قدسی، نور معرفت نور وحدانیت، نور هدایت، نور محبت، نور زینت، نور تقوی، نور سکینت، نور ذکر، نور نبوت، تباشیر نور، طیلسان نور، نور جهان....

چون اساس فلسفهٔ نوریه در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بنحو گسترده از ویژگیهای شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی است از این روی قسمتهائی از دید و نظر او را درباره نور و ظلمت در اینجا ایراد نمائیم.

هرگاه همهٔ اشیاء جهان وجود را بررسی کنی بجز نور محض چیزی دگر را درنیابی که در هستیهای عالم مؤثر باشد تأثیر قریب و یا بعید و چون محبت و قهر از ناحیه نور باشد و حرکت و حرارت معلول نور بود بنابراین حرارت در همهٔ امور غریزی و غیره مؤثر است که معلول نور است همه صفات و محامد محصول حرارت است که معلول نور است

در جای دیگر گوید:

و مزاج اتم آن انسان بود و از این جهت است که از واهبالصور مستدعی کمال بود و تو را معلوم شد که در انوار قاهر تغییرات محال بود زیرا تغییر در قواهر نبود مگر از ناحیهٔ تغییر در فاعل آنها وفاعل آنها نورالانوار بود وبدانستی که تغییر در نورالانوار محال بود و بنا براین نه ذات نورالانوار را تغییری بود و نه انوار قاهره را و آن اموری که متدرجاً بوجود آید و نابوده و سپس بود شود و ا زناحیهٔ پارهٔ از انوار همچنان تحصل یابند از جهت استعدادی بود که بواسطه تجددات دائمه همواره حادثشوند و البته جایز است که فاعلی تام بود در فاعلیت خود و لکن فعل او متوقف بر حصول استعداد قابل بود و در اینصورت باندازه اعتدال مزاجی آن قابل قبول فعل کند یعنی بقدر استعداد خود، از این هیات و صورتهائی که در باب نسب عقلیه که در انوار قاهر است و همینطور

نسب وضعیهٔ که آن ثوابت بود و سپس از این بگفتیم بپذیرد، آن مقدار که لایق باستعداد او بود، از اشراق پارهٔ از انوار قاهر که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی جبرئیل علیه‌السلام که او پدر قریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهر، روان بخش روح‌القدس، و بخشندهٔ علم و تایید، اعطاکنندهٔ زندگی و فضیلت بود بر مزاج اتم انسانی نور مجردی پدید آیدکه نور متصرف درکالبدـ های انسانی بود و آن همان نور مدبری بود که «اسفهبد ناسوت» بود و این همان امری است که بواسطه «انانیت» به خود اشارت کند.

و این نور متصرف قبل از پدید آمدن کالبد موجود نبود زیرا برای هر شخصی ذاتی بود جدا که هم خود و هم احوال خود را که بر دیگران پوشیده بود اندر یابد پس انوار مدبرهٔ انسانی واحد و یکی نبود والا لازم میامد که هر آنچه را که یکی از نفوس بداند برای همهٔ نفوس معلوم بود و حال آنکه چنین نبود و بنابر این هرگاه نفوس مدبرهٔ انسانی قبل از تعلق به کالبدها موجود بوند متصور بود که واحد و یکی بوند زیرا اگر همهٔ‌نفوس پیش از تعلق به بدن یکی باشند لازم آید که بعد از تعلق به ابدان هم منقسم نشود چه‌آنکه نفوس ازنوع امورمقتدره وبرازخ نبود تا آنکه انقسام آنها ممکن بود و همچنین قبل از تعلق به ابدان تکثر آنها نیز متصور نبود زیرا اینگونه انوار متصرفه قبل از تعلق بابدان بسبب شدت و ضعف از یکدگر ممتاز نبوند زیرا هر مرتبهٔ از مراتب شدت و ضعف نامتناهی در شمار بود و نیز بسبب عرضی از عوارض غریبه‌ممتاز نشوند چه‌آنکه نفوس مدبر واقع در عالم حرکات مخصصه نبوند چون قبل از تصرف در ابدان نه واحد بوند نه کثیر یعنی نه وحدت آنها ممکن بود و نه کثرت آنها بنابراین وجود آنها ممکن نبود

در جایی دیگر گوید:

چون تو را معلوم شد که نور فیاض لذاته بود و اینکه او را در جوهر ذاتش محبتی بود به اصل و سنخ خود و قهری بود بمادون خود بنابراین لازم آید که از ناحیهٔ نور اسفهبد بسبب قهرش قوت غضبیهٔ در کالبدهای ظلمانی حاصل شود وبواسطهٔ محبتش قوت شهوانیهٔ حاصل‌شود و همانطور که نور اسفهبد صورتهای برزخیه را مشاهده کند و آنها را از مواد طبیعی خود مجرد کرده و صور کلی نورانی گرداند و تعقل کند آنطور که لایق جوهر ذات آنها بود مانند کسی که مثلا «زید» و «عمر» را مشاهده کند و از آن دو، برای «انسانیت» یك صورت کلی و عامی را بگیرد و بر آن دو و بر غیر آن دو حمل کند».

در جای دیگر آرد:

و همانطور که از شأن اصل و سنخ نور این بود که از راه فیضان انوار سانحه از نورالانوار فزونی یابد و بسبب هیأت نوریهٔ فائض از انوار مجرده کمال یابد و از قوت به فعل آید، پس از ناحیهٔ نور اسفهبد در کالبد وی قوتی حاصل شود که موجب فزونی در اقطار آن شود بر

نسبتی که شایسته است و آن قوت نامیه بود آنگاه قوت جاذبه به قوت غاذیه خدمت کنند و بدو مدد رساند و قوت ماسکهٔ بود که آنرا حفظ و نگهداری کند تا هر قوتی تصرف خود را بنحو شایستهٔ انجام دهد و متصرف تصرف خودرا بکند وقوت هاضمهٔ باشد که نهری المدد بود و آنرا مستعد تصرف کند.

و قوت دافعهٔ باشد که آن چیزهائی که ازغذاها مشابهت نپذیرد دفع کند این قوتها همه فروع نور اسفهبدیه‌اند که در کالبد انسانند و کالبد انسانی صنم نور اسفهبد بود وبنابراین از جهت اعتبارات متعددی که در نور اسفهبد بود و نیز از جهت اشتراك آن احوال برازخ این‌قوتهای مذکور از نور اسفهبد حاصل شود و دلیل بر تغایر این قوتها وجود بعضی از آنها بود قبل از وجود بعضی دگر و یا بعد از وجود بعضی دیگر و نیز اختلاف آثار وجودی آنها بود و نیز اختلال پارهٔ از آنها بود در آن هنگام که پارهٔ دیگر به کمال بود یعنی باوجود آنکه بعضی از آنها در حد کمال خود بود، و البته انسان‌جامع و حائز همهٔ قوتهای نباتی و حیوانی بوده.

درباره جود نورالانوار گوید:

جود عبارت از افادهٔ چیزی بود که شایسته بود، بدون عوض، پس بخشندهٔ که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگانست و همچنین آن‌کس که بدان خواهد خود را از مذمت و مثل آن رهائی بخشد پس درعالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که خود در حقیقت نفس خود نور بود آنکه خود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او برای چیزی دیگر نبود او نورالانوار بود.

دربارهٔ قهاریت انوار عالیه بانوار سافله گوید:

نور سافل هیچگاه بنور عالی محیط نشود زیرا نور عالی همواره ویرا مقهور خود کند و لکن چنین نبود که نور سافل عالی را مشاهدت نکند، و چون انوار تکثر یابند برای هر نور عالی نسبت بنور سافل قهری بود و هر نور سافلی را نسبت بنور عالی شوق و عشقی بود :

پس نورالانوار را نسبت بجز خود قهری است و او بغیر خود عشق نورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد. زیراکمالات او برای او ظاهر بود و او زیباترین و کاملترین چیزها بود و ظهور او برای‌خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هر چیزی بقیاس به خود و غیر خودش.

و لذت نبود مگر شعور به‌کمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد و هر لذتی‌برای لذت برنده باندازه‌کمال حاصل برای او و ادراك او بود نسبت به کمال خود و کاملتر و زیباتر از نورالانوار نبود و ظاهرتر ازوهم بذات خود و هم به غیر خود نبود پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود نبود، او تنها عاشق ذات خود بود و معشوق خود و غیر خود بود و در سنخ نور ناقص عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون‌ظهور

نورالانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگر مقایسه نشود لذت و عشق او بذاتش و برای ذاتش بالذت وعشق غیرش مقایسه نشود.

و همین‌طور عشق وتلذذ چیزهای دیگر از غیر نورالانوار با عشق و تلذذ آنها بنور الانــوار مقایسه نشود پس جهــان وجود کلا از محبت و قهر انتظام گیرد و بزودی فائدهٔ این بحث برای تو بیان شود و چون انوار مجرده تکثر یابند نظام اتم حاصل شود.

در اینکه محبت هر نور سافلی به‌خود مقهور محبت او است بنور عالی.

پس نور اقــرب را مشاهدتــی است نسبت بنورالانوار و نورالانوار رااشراــ قاتی است بر او ونیز نوراقرب را محبتی است بنورالانوار و به خود و محبت او به خــــود مقهور قهاریت محبت اوست بنورالانوار.

در اینکه اشراق نور مجرد بانفصال چیزی ازو نبود

اشراق نورالانوار بر انوار مجــرده همچنانکه بیان شد بانفصال چیــزی ازو نبود و بلکه آن اشراق عبارت از نور شعاعی بود که از نورالانوار در نور مجرد حاصل شود. بهمان نحو کــه در اشراق آفتاب بر چیزی که ازو قبول اشراق‌میکند بیان شد.

و همانطور که برای تو مثال آوردیم مشاهده امری غیر از اشراق باشد و بنا براین نوریکه از نورالانوار در نــــور مجرد حاصل شود همان نوری بود که ما آنرا بنام نور «سانح» ویــژه کردیم و آن نوری عارض بود و نور عارض خود دو قسم بود یکی نوری که در اجسام بود و دیگر نوریکه در انوار مجرده بود.

در کیفیت صدور کثرت از واحد احد و ترتیب آن

اگر ازنور اقرب یك برزخ و یك نور مجردی دیگر و از آن نیز نور مجــرد و برزخی دیگر حاصل شود و بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل شود تا به نه فلك و عالم عنصری پایان یابد در حال که خود میدانی که سلسلهٔ انوار مترتبه بایه متناهی بود بناچار این سلسله در جهت نزول بنوری پایان میابد که ازو نور مجرد دیگر حاصل نخــواهد شد.

و چون در هر یك از برازخ به ستارهٔ برمیخوریم و درکرهٔ ثوابت نیز ستاره‌های بسیاری که آدمی نتواند آنها را برشمارد پس بناچار بایه مبدء صدور این چیزها جهات متعدد و کثیره باشد که به شمار ما نیاید.

پس از این دانسته میشود که کـرهٔ ثوابت از نور اقرب صادر نمی‌شود زیرا جهات اقتضاد نور اقرب وافی بصدور کواکب ثابته نیست و اگر بگوئیم که فلك ثوابت از یکی از عوالی صادر شده است جهات کثیرهٔ در عوالــی وجــود ندارد و مخصوصاً بنابر قول کسی‌که در هر عقلی تنها دو جهت داند یکی جهت وجوب و دیگر جهت امکان.

و اگر گفته شود که فلك ثوابت از

یکی از عقول سافله صادر شده است در این صورت چگونه تصور میشود که آن بزرگتر از براز خ عالیه و فوق آنها باشد و ستاره‌های آن بیش از ستاره‌های براز خ عالیه باشد. و سرانجام منتهی به‌محالات شود.

پس نتیجه آنکه ترتیب وجود بدان نحو که مشائیان گفته‌اند استمرار نیابد و هر کوکبی که در کرهٔ ثوابت است متخصص به‌موضعی است و وضع معین‌دارد که بناچار اقتضا و مقتضایی بوده که موجب تخصص آن بوضع معین شود.

پس انوار قاهره که مجرد از براز خ و علایق آن میباشند بیش از ده و بیست و صد و دوصد بوند.

ازبعضی ازآنها اصولا برزخ مستقلی صادر نمی‌شود زیرا اعداد براز خ مستقله کمتر از عدد کواکب است و این قواهر کثیره باوجود کثرت مترتب‌اند پس ازنور قرب نور مجرد دومی صادر میشود و از نور دوم نور سوم و همچنین نور چهارم و پنجم تا اندازه بسیار

و هریك از این انوار مجرده بلا واسطه نورالانوار را مشاهده کند و از نورالانوار براو شعاعی تابد و از بعضی از انوار قاهره بر بعضی دیگر منعکس شود پس هر نور عالی بر مادون خود بمرتبهٔ اشراقی کند و هر نور سافلی از نورالانوار بوساطت نور مافوق خود رتبهٔ رتبهٔ شعاعی قبول میکند تا آنجا که نور قاهر دوم از نور الانوار دو مرتبه نور سانح پذیردیك‌مرتبه بدون واسطه ومرتبهٔ دیگر بوساطت نور اقرب و نور سوم چهار مرتبه از نورالانوار نور سانح پذیرد دو مرتبه نور دوم بر او منعکس کند و یك مرتبه آنچه خودبدان واسطه از نورالانوار نور سانح پذیرد چهار مرتبه از ناحیهٔ انعکاسی نور سوم بر او و دومرتبهٔ از ناحیهٔ نور دوم و یك مرتبه بوساطت نور اقرب و مرتبهٔ هشتم از نورالانوار بدون واسطه نور سانح پذیرد.

همچنین انوار سانحه درنزول‌متضاعف شوند تا حدود زیادی زیرا انوار مجردهٔ عالیه بین انوار سافله و نورالانوار حاجب نشوند که حجاب از خواص ابعاد وشواغل براز خ بود باضافه اینکه هریك از انوار قاهره نورالانوار را مشاهده میکند و همچنانکه دانستی مشاهده غیر از اشراق و فیض شعاع بود و چون بدین ترتیب انوار سانحهٔ از نورالأنوار متضاعف شود پس چگونه باشد حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل و اشراق نور او بر سافل و سافل سافل بدون واسطه و به واسطه از لحاظ تضاعف انعکاس

بدانکه اشعهٔ برزخیه هرگاه بربرزخی از براز خ واقع شود برحسب کثرت آن اشعه نور آن برزخ اشتداد یابد.

وگاه باشدکه در محل واحد شعاعهائی اجتماع کند که امتیاز آنها ممکن نباشد مگر بتمایز علل آنها مانند شعاعهای چراغهای متعدد که بر دیواری بتابد که از این راه دانسته میشودکه شعاع حاصل از هریك بجز شعاع حاصل از آن دیگران است.

و سپس درباب آفرینش موجودات دیگر از انوار قاهره گوید:

و بنابراین عده بسیاری از قواهر مترتبه حاصل شود که بعضی حاصل از بعضی دیگر بود باعتبار آحاد مشاهدات و بزرگی اشعهٔ تامه که عبارت از آحاد اشراقات کامله است. و این قواهر عبارت از اصول اعلون بوند. و سپس از این اصول بسبب تراکیب جهات و مشارکات و مناسبات آنها انواری حاصل شود.

چنانکه بمشارکت جهت فقر با شعاعات و همین‌طور بمشارکت جهت استغناء با شعاعات و بمشارکت جهت‌قهر با شعاعات و بمشارکت جهت محبت با شعاعات و بمشارکت هریك از اشعهٔقاهره بعضی با بعضی دیگر و بمشارکت همهٔ انوار قاهره و مشاهدات و مشارکات ذوات جوهریه آنها و بمشارکات بعض ازاشعهٔ آنها با بعضی دیگر تعداد بسیاری حاصل شود و بمشارکات اشعهٔ همهٔ آنها بویژه اشعات ضعیف نازلهٔ همه با جهت فقر، ثوابت و کرات حاصل شود و صورتهای متناسب ثوابت باعتبار مشارکت بعض از اشعه با بعضی دیگر حاصل میشود.

و بمشارکت آن اشعه با جهت‌استغناء و قهر و محبت و مناسبات عجیبهٔ که بین آن اشعهٔ شدیدهٔ کامله و بواقی یعنی‌اشعهٔ غیر کامله بود انوار قاهره که عبارت از ارباب اصنام فلکیه بود و اصنام بسائط و مرکبات عنصریه حاصل شود و هرآنچه در زیر کرهٔ ثوابت بود پس مبدء هریك ازین طلسمات نور قاهری بود که وی صاحب طلسم بود و صاحب نوع بود و موجودی بود قائم به خود وذاتی بود نوری و برحسب وقوع ارباب طلسمات درتحت سیطره قهر و یا محبت و نیز بر حسب اعتدالی که مبادی آنها را بود سعدیت و نحسیت و اعتدال‌کواکب و جز آنهامختلف شود وانواع نوریهٔ قاهره اقدم ازاشخاص خود بوند، یعنی در عقل متقدم بودند و قاعدهٔ امکان اشرف اقتضا کند که اینگونه انوار نوریهٔ مجرده موجود باشند.

و وجود انواع جسمانیه در عالم ما صرفاً امری اتفاقی نبود و از انسان بجز انسان پدید نیاید چنانکه از گندم بجز گندم بوجود نیاید. پس انواعی که در این عالم و بنزد ما محفوظ‌اند صرفاً ناشی از اتفاق نبود ونیز صرفاً ناشی از تصورات نفوسی که محرك افلاك و حصول غایت آنها است نبود زیرا تصورات نفوس فلکیه حاصل از عللی است که فوق آنها است چه آنکه بناچار باید آن تصورات را عللی باشد.

و آنچه را مشائیان عنایت نامیده‌اند بزودی پاسخ خواهیم کرد.

و قول‌به صورنوعیهٔ منتقلهٔ درمجردات قاهره که مطابق با مادون خود بود نیز نادرست است چه‌آنکه عالی ازسافل منفعل نشود.

و صورتهای عارضهٔ در بعضی از مجردات قاهره نیز نتوانند حاصل از صورتهای عارضهٔ در بعضی از مجردات دیگر بود زیرا این فرض سرانجام بتکثر در نورالانوار منتهی شودپس نتیجهٔ اینکه بناچار باید نوع انواع جسمانیه در عالم نور بود و قائم بذات خود بود و ثابت و لایتغیر بود.

و باز متصور نبود که انوار قاهره

بطور متکافؤ و دفعی و بدون ترتیب از ذات نورالانوار صادر شوند زیرا حصول کثرات ازو متصور نبود بناچار باید متوسطات مترتبهٔ طولیهٔ باشد

دیگر اینکه قواهر عالیهٔ مترتبه نیز اصحاب اصنام متکافئه نبوند

در باره جهات متعدد در انوار سافله گوید:

جهات فقر در انوار سافله بیش از انوار عالیه بود و چنانکه گذشت امور مترتبهٔ باید متناهی باشند و بدین جهت از ذات نورالانوار نبود پس بناچار باید هر نور قاهری بطور بی‌نهایت نور قاهر دیگری لازم نیاید و همچنین از هر کثرتی بطور بی‌نهایت کثرتی صادر نشود و همچنین از هر شعاعی بطور بی‌نهایت شعاعی صادر نشود وسرانجام نقص‌موجود درجواهر انوار نازله بدان‌جا منتهی شود که کلا مقتضی چیزی نبود.

و اگر لزومی در بین بود این بود که لازم است کثرت از کثرت صادر شود و قاهر از قاهر وچون افلاك زنده‌اند وآنها را مدبراتی بود مدبرآت آنها علل اجرام آنها نبود زیرا هیچگاه علت نوری بسبب جوهر غاسق کمال نیابد.

و نیز غاسق نتواند علت نوری خود را بسبب علاقت مقهور گرداند در حال‌که نور مدبر از جهتی بسبب علاقت مقهور غاسق بود پس‌مدبر افلاك نور مجردی بود که ما آنرا نور اسفهبد نامیدیم.

و این امر تورا رهنمون باشد باینکه بنزد نورالانوار وجود جهات قهر و محبت ضروری است و در قواهر دوجهت بود یکی جهت ظلمت فقری و دیگر جهت استنارهٔ استغنائی.

و بنابراین جهات فقر و استغناء و قهر و محبت در معلولات ترکیب شود و بدین صورت درآید: نوری که بر او قهر غالب بود، نوری که براو محبت غالب بود،

چون نظام وجودی ثوابت بر گزاف نبود بناچار ظل و سایهٔ از ترکیب ونظام عقول بوند و از جملهٔ ترتیبات و نظامات عالم وجود و بلکه کواکب بیشماری که در نظام ثوابت هست اموری بود که‌دانش بشر بدانها راه نیافته و احاطت نیابد و حصر عجایب عالم اثیر ونسبت‌های افلاك در عدد و تعداد متیقن امری بس دشوار بود و نیز مانعی عقلی نبود از اینکه‌وراء فلك ثوابت نیز عجایب دیگری بود وهمین طور در خود فلك ثوابت عجایبی بود که ما از ادراك آنها ناتوان باشیم و دانش ما بدانها نرسد.

بدانکه در عالم اثیر موجود میت و مرده نبود و سلطان انوار مدبرهٔ علویه و قوای آن همواره بتوسط کواکب بافلاك میرسد و هم از ناحیهٔ آنها است که قوای بدنی منبعث شود و کوکب بمانند عضو رئیس مطلق بود و «هو رخش» که طلسم شهریور بود...

در جایی دیگر در باب ترتیب صدور کثرات از نورالانوار گوید:

از نور قاهر روا بود باعتبار اشعهٔ که در او بود چیزی حاصل شود که مماثل با او نبود و بلکه از او از آن امری صادر شود که بسان آن بود که از بعضی از اعلین صادر شود و باعتبار انوار کثیرهٔ

شعاعیهٔ که درو هست و بدین ترتیب اینگو انوار شعاعیه بمنزلهٔ جزء علت شود و از مجموع مرکب از ذات و آن اشعه معلولی حاصل شود مخالف وی.

سپس آن معلول از یك‌طرف ازاشعهٔ که علت او نور پذیرفته است نور پذیرد و از طرفی دیگر از ناحیهٔ علت خود شعاع وی فزون شود و بدین ترتیب اختلافات بسیاری در قواهر حاصل شود و البته جایز بود که از مجموع چند امر چیزی حاصل شود. بجز آن چیزی که از یکان یکان آنها حاصل میگردد. و نیز جایز بود که امری بسیط از اشیاء مختلف حاصل شود.

و بعضی از قواهر نازله نزدیك به نفوس‌اند و همانطور که پارهٔ از نفوس در تصرف در کالبد نیاز بوساطت روح نفسانی دارند و پارهٔ دیگر از جهت شدت نقصان حتی به آن هم نیازی ندارند مانند نفوس نباتی وپارهٔ از معادن نزدیك به هیئت نباتند مانند مرجان و پارهٔ از نباتات نزدیك به حیوانند مانند خرما و پارهٔ از حیوانات از لحاظ کمال قوت‌باطنی و جز آن نزدیك بانسان‌اند مانند میمون و غیره بنابراین مرتبهٔ نازل هر طبقهٔ عالی نزدیك به طبقهٔ سافله است و طرف عالی طبقهٔ سافله نزدیك به طبقهٔ عالی است...

(رجوع شود به شرح قطب‌الدین ص ۳۶۰ تا ۳۸۴)

در بارهٔ غیر متناهی بودن آثار نفوس و عقول و انوار مجرده گوید:

البته گمان مبر که انوار مجرده را اعم از قواهر و مدبرات مقداری باشد زیرا همچنانکه بیان شد هر امر متقدر برزخی ذات خود را ادراك نکند و بلکه انوار مجرده عبارت از انواری بسیط‌بوند که بوجهی از وجوه در آنها ترکیب نبود و همهٔ آنها در حقیقت نوریه یکسان و مشترك بوند همچنانکه بدانستی وتفاوت بین آنها به کمال و نقص بود و نقص در حقیقت‌نوریه به‌آنجا رسدکه قائم‌بنفس‌خود نبود و بلکه هیأتی بود در غیر خود و تشنیع مشائیان که گویند نور در اینجا کیفیت و عرض بود و بنابراین چگونه میتواند قائم بنفس خود بود و هرگاه نوری از انوار بی‌نیاز از محل بود همهٔ انوار نیز باید بی‌نیاز از محل باشد اصل و اساسی ندارد زیرا بی‌نیازی پارهٔ از انوار از محل از جهت کمال او بود و کمال او بسبب جوهریت او بود و غایت نقص نور بسبب عرضیت او و اضافت او به محل بود.

و از نقصان امری، نقصان چیزی دیگر که با آن از وجهی مشارك بود لازم نبود و در این هنگام باید گفت که تفاوت بین مشارکات گاهی بمقدار بود و گاهی به عدد وگاهی دیگر بشدت و کمال وچون در نور مصباحی مقدار و اندازهٔ آن چیزی که حامل نور چراغ بوده کوچکتر بود از اندازه آن چیزی که حامل شعاع آن بود و حتی‌گاهی حوامل شعاع از لحاظ تعداد و عدد بیش از حامل نور بود بنابر این موجبیت و موجب بودن چراغ نسبت به حصول شعاع بهر نحو که فرض شود ثابت بود و تفاوت نوریت آن نبود مگر

بواسطه اشدیت و کمال

پس شدت وکمال نورالانوار نامتناهی بود و هیچ چیز بر او احاطت و تسلط نیابد و احتجاب او از ما هم بسبب کمال نور او بود و هم بسبب ضعف قوای ما بود، نه بواسطهٔ خفاء و پوشیده بودن‌وی و شدت نورانیت او بحدی و مرزی متعین و متخصص نشود تا توهم این معنی ممکن باشد که ورای او نوری دیگر بود و در نتیجه برای او حدی و تخصص بود که مستدعی مخصص و قاهری دیگر بود برای او و بلکه نورالانوار بسبب نور خودقاهر بر همهٔ چیزها بود، پس علم او عبارت از نوریت او بود و قدرت او نیز بنوریت و قهر او نسبت باشیاء بود، و فاعلیت خود از خاصیت نور بود و لکن اشعه و نور انوار قاهرهٔ مقربین متناهی بود آن‌گاه که منظور از تناهی این بود که ورای او نوری اتم ازو باشد و اگر منظور این باشد که از شأن آنها این بود که آثار نامتناهی از آنها صادر شود آنها نیز نامتناهی بوند. وما بزودی بردوام برازخ فلکیه و حرکات دوریه برهان آوریم و ثابت کنیم که اینگونه حرکات از لحاظ عدد نامتناهیند و البته آثار نور مدبر را نهایت واجب است زیرا هرگاه آثار انوار مدبره بالقوه بی‌پایان باشد توقفی در علائق ظلمات متناهیه الذوات و جواذب قوا و شوق طبیعی آنها حاصل نشود و لازم آید که شواغل برزخیه آنها را بخود جذب نکند.

پس این حرکات دائمی که ناشی از انوار متصرفه بود بمدد انوار قاهره بود که او را قوت نامتناهی بود و آن کمال نوریت او باشد و چون چنین بود پس نورالانوار وراء مالایتناهی بود بمقدار مالایتناهی.

در باب کیفیت افعال و آثار انوار قاهره گوید:

از نورالانوار و انوار قاهره چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحله صادر نشده‌است صادر نشود مگر بر آن نحو که بعداً بیان کنیم زیرا هر آنچه وجودش متوقف نباشد جز بر چیزی که واجب بالذات بود هرگاه آن ذات موجود شود، واجب باشد که آن چیز نیز موجود شود وگرنه دو صورت خواهد داشت یکی آنکه برای او وجودی متصور نباشد و دیگر آنکه وجودش متوقف بر غیر او بود ولازم آید که آن چیزی‌که فرض شد متوقف علیه باشد متوقف علیه نبود در حال که فرض این است که او متوقف علیه بود و این محال بود و چون هرچه بجز نورالانوار بود ازوصادر شود بنابراین متوقف برغیر او نبود بدان‌سان که وجود افعال ما متوقف بر زمان یا زوال مانع و یا وجود شرط است زیرا اینگونه امور در افعال ما مدخلیت دارند و با نورالانوار وقتی نبود که متقدم بر همهٔ آنچه جز نورالانوار است باشد زیرا وقت خود نیز از جمله اموری است که غیر از نورالانوار بود و چون هم ذات نورالانوار و هم همهٔ آنچه صفاتیه فرض کرده‌اند صفتی دائم بود بناچار همهٔ آنچه از ذات و صفات او حاصل شود دائم بود زیرا متوقف بر امر منتظردیگری‌نبود ودرعدم محض‌فرض‌تجدد

نشود.

نور اتم ـ مراد از نور اتم ذات مبدء المبادی است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۳).

نور اخس ـ مراد نفوس مدبره است.

(از ش ص ۴۱۱).

نور اسفهبدیه ـ مراد نفس مدبره است و نفوس اسفهبدیه انوار مدبره‌اند اعم از فلکی و غیره و هرگاه با قید فلکیه «انوار اسفهبدیة فلکیة» گفته شود مراد نفوس مدبرهٔ فلکیه است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۷، ۱۹۶، ۲۰۱) و رجوع بانوار اسفهبدیه شود.

نور اعظم ـ مراد حق تعالی است «فیجب ان‌ینتهی الانوارالقائمة والعارضة والبرازخ و هیآتها الی نور لیس ورائه نور و هو نورالانوار و النور المحیط والنور القیوم والنور المقدس والنور الاعظم الاعلی وهوالنور القهار وهوالغنی المطلق اذلیس ورائه شیء آخر»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۱).

نور اعلی ـ (اصطلاح اشراقی) مراد از نور اعلی ذات حق تعالی است.

(مجموعهٔ دوم‌مصنفات ص۱۷۸) رجوع بنور اعظم شود.

نور اقرب ـ (اصطلاح اشراقی) مراد اول صادر، و نوری است که اول ماصدر است چنانکه فرمودند «اول ما خلق‌الله نوری»

(ش ص ۳۲۱)

نور اقهر ـ (اصطلاح اشراقی) مراد ذات حق است که اقهر انوار و اعظم و اعلای آنها است.

نورانقصـ (اصطلاح اشراقی) هر یك از انوار در مراتب نازله انقص از نور مافوق و انوار عالیه‌اند تا برسد به انوار مدبرهٔ انسیه و انوار حسیهٔ ذاتیه و انوار حسیهٔ عرضیه. (رجوع شود به مجموعهٔ‌دوم مصنفات ص ۱۳۲، ۱۳۳).

نور الهیـ (اصطلاح اشراقی) مرادذات حق تعالی است « نورالهی خود روشن و چیز ها بوی روشن است».(مصنفات ج۱ رساله ۱ ص ۲۲).

نوراولـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اقرب‌و نور صادر اول است. (اسفارج ۱ ص ۴۶).

نور بارقـ (اصطلاح اشراقی) نور بارق نوری است که از ناحیه نور الانوار بر دل اهل تجرید تابش کند و «اخوان‌التجرید یتشرق علیهم انوار ولها اصناف نوربارق یرد علی اهل البدایات یلمع.. ویردعلی غیر هم ایضاً نوربارق اعظم منه واشبه‌منه بالبرق». (مجموعهٔ دوم‌مصنفات‌ص۲۵۳).

نور برزخیـ (اصطلاح اشراقی) مراد نوری است که در عالم اجسام است وانوار مدبرهٔ اجساد را نیز گویند رجوع شود بانوار برزخیه. و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۷).

نورتامـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اول و اول صادر و نور اقرب است که نسبت بانوار دیگر تام است و اتم از آن نور اعظم است و نیز هر یك از انوار طولیه نسبت بمادون خود تام و نسبت به مافوق خود ناقص‌اند. (رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۷۰ و ۱۹۵) .

نور ثانی
نور ثالث
نور رابع (اصطلاح اشراقی)
نور عاشر
و نور...
مشائیان در نظام
جهان‌قائل به عقل اول و دوم و سوم‌تادهم میباشند شیخ اشراق همان ترتیب را در انوار میداند لکن وی مراتب طولیه انوار را زیاده برده عدد میداند و قائل بانوار عرضیه غیرمتناهیةالعدد نیزمیباشد(رجوع باول ماخلق‌وصد رومجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۰) شود.

نور جوهریـ (اصطلاح اشراقی) نور جوهری مقابل نور عرضی است و آن نور مجرد حی فاعل قائم‌بذات است (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۱۹).

نورحقیقیـ (اصطلاح اشراقی) مرادذات حق تعالی و نور الانوار است. (اسفار ج۱ ص ۱۶).

نورحیـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور جوهری است که نفس باشد. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ۱۱۹).

نورسافلـ (اصطلاح اشراقی) هر یك‌از انوار نسبت بمافوق و نورعالی‌تر از خود سافل‌اند « النور السافل یشاهد نورالعالی ویشرق نورالعالی علیه»(ش ص ۳۳۵ ، ۳۳۸ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۳ ، ۱۳۵، ۱۳۶)رجوع بانوار سافله شود .

نور سانحـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اول و اقرب است و گاه مراد هم نور فائض بمادون است «ان القاهر الثانی‌یقبل من‌النور سانح من نورالانوار مرتین» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۰)

« فاذا تضاعفت الانوارالسانحه »(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۴۱ و رجوع شود به ص ۱۳۸ــ ش ص ص ۴۱۲) وبالاخره نوریکه بواسطهٔ اشراق نورالانوار حاصل میشود و آنرا بنام خره خوانده‌اند (ش ص ۳۴۲ ، ۲۸۳).

نور شعاعیـ (اصطلاح اشراقی) مراد اضواء و انوار حسیه است. (رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ۲۷).

نورعارضـ (اصطلاح اشراقی) انوار را شیخ اشراق بر دو قسم‌کرده است یکی نور بالذات و غیر عارض و دیگری نورعارضی و نور عارضی را هم دو قسم کرده است آنچــه در اجسام است و دیگــر آنچه در مجردات است.

قسم اول مانند نور شمس و غیره. قسم دوم مانند نفوس و غیره (مجموعــهٔ دوم مصنفات ص۱۳۸ــش‌ص ۲۹۰).

نور عظیمـ(اصطلاح اشراقی) مرادنور اقرب و نور اول‌است که صادر اول است. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۸).

نور فائض ـ (اصطلاح اشراقی) هر یك از انوار مجرده فائض بمادون خودند و نور سانح را نــور فائــض گــویند و باعتباری نورالانوار نیز فائض است. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۵۹) رجوع شود به نور سانح.

نور قاهر فیاض ـ (اصطلاح اشراقی) رجوع بانوار قاهره شود.

نور قایم ـ (اصطلاح اشراقی) نــور قائم درمقابل نور عارض است و هریك از انوار مجرده قایم بذات خودند و گاه از نور قایم انوار مجرده طولیه را خواهند،

رجوع بانوار مجرده شود.

نور قدسی ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نورمجرد است. «النورالمدبر اذالم یقهره شواغل البرزخ یکون شوقه الی عالم النور القدسی»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۳).

نور قهار ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار است «فیجب ان ینتهی الانوار القائمة والعارضة و... الی‌نورلیس ورائه نور وهو نورالانوار والنور المحیط‌والنور القیوم والنور المقدس والنـور الاعظـم الاعلی و هوالنور القهـار و هوالغنـی المطلق.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۱).

نور قیوم ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار (ذات حق) است، رجوع به‌نور قهار شود.

نور لذاته ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور قائم بالذات است که انوار مجرده باشند، رجوع بنور شود.

نور لغیره ـ (اصطلاح اشراقی) مراد انوار عارضی است در مقابل انوار مجرده که بنفسه و لذاته‌اند.

رجوع بنور شود.

نورالمتصرف ـ (اصطلاح اشراقـی) مراد از نور متصرف نور مدبـر است، رجوع بانوار مدبره و متصرفه و(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱٦٦) شود.

نور مجرد ـ (اصطلاح اشراقـی)مراد نور مجرد قائم بذات است‌که قابل اشاره حسیه نباشند در مقابل نور عارضی که نور حسی است «والنور ینقسم الی ماهو هیئة لغیره و هوالنـور العارض و الـی نور لیس هـو هیئـه لغیـره و هـوالنور المجرد»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷ ـ ش ص ۳۰۸).

نور مجرد مدبر ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقه است. رجوع بانوار مدبره شود.

نور محض ـ (اصطلاح اشراقی)مراد نور مجرد است که غیر مشوب به ظلمت است «و هو النـور المجـرد و هوالنور المحض»

(مجموعـهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷) رجوع بانوار مجرده شود.

نورالمستفاد ـ (اصطلاح اشراقـی) مراد نوری است‌که از راه اشراقات انوار علویه بر سوافل پدید آیـد «والانـوار القاهرة و ان کان سافلها یتضاعف فیه جهات الاشراق الا ان‌الضعف الذی فی الجوهر لاینجبر بالنور المستعار لاسیما اذا کان ذالك النور من العوالی»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱٦۷).

نورالمستفاد ـ (اصطلاح اشراقـی) مراد نور مکتسب‌از غیر است مانند نور ماه که از خورشید است و نـور اول و اقرب که مستفاد از نورالانواراست وهمین طور کلیهٔ انوار طولیه و عرضیه انوار مستفاده از نورالانوارند و هـریـك از سوافل نیز مستفاد از عوالی است «فاذأ التمیز بین نورالانوار و بین نورالاول الذی حصل منه لیس الا بالکمال والنقص و کما فی‌المحسوسات النور المستفاد لا یکون کالنور المفید فی‌الکمال فالانوار المجردة حکمها کذا».

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶ـ ۱۲۷).

نور مفید ـ (اصطلاح اشراقی) نورـ الانوار مفید کل انوار است و هر یك از انوار طولیه مفید نورند بمادون خود و در انوار محسوسه آفتاب نور مفید است.

رجوع بنور مستفاد شود.

نور مقدس ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار است رجوع به نور قیومی و نور قهار شود.

نور ناقص ـ (اصطلاح اشراقی) هر یك از انوار سافله نسبت بنور عالی خود ناقص‌اندوکلیهٔ انوار نسبت به‌نورالانوار ناقص است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۶).

نور و ظلمت ـ (اصطلاح اشراقی) قاعدهٔ نور و ظلمت مبنای فلسفه شیخ اشراق است که بقول خود احیاء کنندهٔ فلسفهٔ آباء واجدادی است «و علی الرمز یبتنی قاعدة اهل الشرق و هم حکماء الفرس القائلون باصلین احدهما نور و الاخر ظلمة لانه رمزعلی‌الوجوب والامکان فالنور قائم مقام‌الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممکن لان‌المبدء الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة»

(مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۱).

نور بخشیه ـ (اصطلاح عرفانی) از سلسلهٔ معروفیه، گویند که چون ترتیب سلسلهٔ کبرویه ذهبیه از سید علی‌همدانی بخواجه اسحق ختلانی رسید وی باسید محمد نوربخش بیعت نمود و او راخلیفه الخلفاء خود نمود و لقب نوربخش بوی عطا کرد. دراین‌حال سید عبدالله مشهدی از مریدان خواجه‌اسحق از بیعت با نورـ بخش ابا کردند وخواجه با مکاشفه فهمید وگفت مریدان سید عبدالله مرتد شدند و بیعت بدست ایشان باطل است و الحال در خراسان مریدان سید عبدالله راصوفیه میگویند و مریدان سید محمد را نور ـ بخشیه و اختلاف و مناقشات ایندو طایفه بسیار است...

(از طرائق الحقائق ـ جزء دوم ـ ص ۱۴۳)

نوروز ـ (اصطلاح ذوقی) عالم‌تفرقه را گویند

(کشاف ص ۱۵۶۳).

نوروزالنهار ـ (اصطلاح‌گاه‌شماری) روز نوزدهم اسفند ارمذ بود که آن روز آبها جاری شود و آنرا عید گیرند

(از آثار الباقیه ص ۲۳۰)

نوع ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) نوع عبارت از کلی است که افراد آن متفق‌الحقیقة باشند و بعبارت دیگر نوع کلی است مقوم ذاتی افراد که صادق بر افراد متفقة‌الحقائق باشد «کل لفظ یشار بها الی کثرة تعمها صورة واحدة مثل قولك الانسان والفرس»

(اخوان ج ۱ ص ۳۱۴).

«النوع هواخص کلیتین یلیق ان‌یجاب به فی جواب ماهو»

(تفسیر ص ۱۱۷، ۱۲۳)،

«اما النوع فانه طبیعة محصلة فی‌ـ الوجود و فی‌الفصل جمیعاً»

(شفا ج ۲ ص ۵۰۲)

ترکیبات

نوع اضافی ـ (اصطلاح منطقی) هر

یك از انواع متوسطه که اجناس متوسطه هم گویند نوع اضافی‌اند بنسبت بمافوق خود

(اساس‌الاقتباس ص ۲۷).

نوع‌الاول ـ (اصطلاح منطقی) مراد نوعی است که دون او نوعی نباشد مانند انسان، رجوع شود بـه جنس‌الاجناس و اجناس متوسطه و

(اساس‌الاقتباس ص ۲۹ ـ شفا ج ۲ ص ۵۰۳).

نوع بسیط ـ (اصطلاح منطقی) نـوع بسیط نوعی است که فـوق آن جنس و تحت آن نوعی نباشد.

نوع سافل ـ (اصطلاح فلسفی) نوعی که دون‌آن نوعی نباشد مانند انسان‌که‌نوع سافل و نوع الانواع گویند کـه نـوع حقیقی است.

(اساس الاقتباس ص ۲۹، ۲۷)

نه‌بهرات ـ (اصطلاح نجومی) وظاهراً از نجوم هندی است که هر برجی را نه قسم نمایند که مجموع ۱۰۸ قسم شود هر قسمی از آن سه درجه و بیست دقیقه شود قسم‌اول ازحمل را به‌مریخ نسبت‌دهند که صاحب حمل است و قسم دوم را بـه صاحب ثور که زهره است و قسم سوم به صاحب جوزا که عطارد است و همین‌طور تا تمام اقسام ۱۰۸گانه و چون نوبت به حوت رسد باز ازحمل‌گیرند تا آخراقسام دوازده‌گانه که متعلق به صاحب حـوت بود که مشتری است و این اقسام را نه بهر خوانند و اگر به دوازده قسم‌تقسیم کنند دوازده بهر خوانند

در رسائل اخوان اصطلاح نوبهرات آمده است و گویند هنـدوان بـروج و ستارگان را با موجودات انطباق داده‌اند بدین شرح

حمل نوبهر اول مساوی با طلا است.

و همین‌طور انطباق موجـودات بـا ستارگان

(رجوع برسائل اخوان)

نهال ـ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود واقع در ارنب و گاه بر همـهٔ صورت اطلاق نهال شود.

نه خراس ـ (اصطلاح هیئت) منظور نه فلك است (خراس‌یعنی آسیای‌بزرگـ)

نهر ـ (اصطلاح نجومی) و نام یکی از صور کواکب نیم‌کرهٔ جنوبـی است شامل ۳٤ ستاره داخل در صورت

(از صور کواکب ص ۲۸۲).

نهایت ـ رجوع ببدایت شود.

نهایات ـ (اصطلاح عرفانـی) قسم نهایات را ده بایست، رجوع بابواب‌شود.

نهایت سفر اول ـ (اصطلاح‌عرفانی) نهایت سفراول عبارت از رفع حجب‌کثرت است از وجه وحدت و نهایت سفر دوم رفع حجاب وحدتست از وجود کثرت علمی باطنی.

و بالجمله نهایت سفر، توجه دل است بحضرت حق و اسفار اربعه...

(از اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

نهر جوریه ـ (اصطلاح عرفانی) از فرق متصوفه است.

منسوب به ابو یعقوب نهرجـوری از مشایخ صوفیه است جنید را درك كرده و مدتها به مکه اعتکاف گزید.

یاقوت حموی گوید نهر جور بضم

جیم و سکون واو میان اهواز و جیران واقع است.

از گفته‌های اوست: الدنیا بحر، والاخرة ساحل و المرکب التقوی والناس علی سفر.

(از طرائق الحقایق ـ جزء دوم ـ ص ٤٦)

نهنگ ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) حکمای ختا و ترکستان شبانه روز را به دوازده قسم مساوی قسمت کرده‌اند وهر قسمتی را چاغ نامیده‌اند یعنی وقت و اسامی چاقهای آن‌بفارسی عبارت است‌از: موش، گاو، پلنگ، خرگوش، نهنگ، مار،گوسفند، بوزینه، مرغ، سگ وخوك و چون در هنگام تحویل برج حوت به‌حمل در یکی از این قسمتهای شبانه‌روز بود بنام یکی از نامهای فوق نامیده شود و گویند سال که مثلا بر گاو بود و یا بر خرگوش و یا بر پلنگ تحویل گردد.

نهی ـ (اصطلاح اصولی) و آن‌طلب کف و بازداشت و خودداری از انجام فعل است و طلبی است که بر سبیل استعلاء است مانند «لاتفعل» و گاه برای تهدید است مانند آنکه کسی بنوکر خود گوید: «لاتمثل امری» و گاه برای دعا وگاه برای التماس است، در این مسئله نزاع و اختلاف است آیا نهی حقیقت درحرمت است یا کراهت و یا اعم است و یا مشترك لفظی است بین حرمت و کراهت و یا مشترك معنوی است و یا حقیقت در حرمت و مجاز در کراهت است، محققان گویند نهی مانند امر است و مفید ترك طبیعت فعل منهی است و حرمت وکراهت از اموری است که بقرائن خارجی‌دانسته میشود و باز بحث است که متعلق طلب کف و خودداری است از فعل یا مجرد ترك است ولو آنکه کف هم نباشد و نیز بحث است که آیا دلالت بر فور دارد یا تراخی و باز بحث است که دلالت بر مرة دارد یا تکرار چنانکه در امر گفته شد.

بحث دیگراین است‌که آیا نهی موجب فساد منهی عنه است که اگر چیزی نهی شد انجام آن بلااثر است یا نه بلکه مرتکب آن عمل حرام انجام داده است. البته مراد مطلق نهی است اعم ازتحریمی یا تنزیهی و نفسی و غیری و اصلی و تبعی البته مورد مهم بحث عبادات است زیرا فساد ناشی از نهی در عبادات است یعنی چیزی که بنفسه و بعنوانه عبادت باشد مانند سجود، رکوع، خضوع و خشوع وبالاخره محققان گویند درعبادات موجب فساد است لکن در معاملات موجب فساد نیست زیرا میان حرمت و فساد ملازمهٔ نیست و عدهٔ هم در عبادات و هم در معاملات موجب فساد دانند.

(ازتلویح ص ٤٢٢ ـ مختصر المعانی ص ۹۳ قواعد شهید ص ۱۱۱ ـ معالم ص ۹۵ ـ کفایه ج ۱ ص ۲۸۲ ـ ۲۹٤)

و بالجمله:

نهی عبارت از طلب ترك فعل است از عالی بر سبیل استعلاء که شامل حرام هم میشود چنانکه متبادر از این ماده (نهی) تحریم است...

در اینکه آیا نهی دال بر حرمت است یا کراهت یا هیچ کدام اختلاف است‌لکن قول نزدیك به تحقیق اشتراك بین‌کراهت

و حرمت است.

کسانیکه گویند دلالت بر حرمت‌دارد استدلال کرده‌اند به (وما نهیکم عنه فانتهوا) که صیغه امر دال بر وجوب است.

ووجوب انتهاءمستلزم حرمت ارتکاب است و ماحصل قول محقق این است که نهی هم مانند امر دلالت بر طلب ترک ماهیت فعل دارد و حرمت و کراهت از حالات و عوارض خارجی است.

در کتاب معتقدالامامیه آمده است که نهی عبارت است از گفتن گوینده که، مر کسی را که کمتر بود از وی در مرتبت: «لاتفعل»، یعنی مکن! با کراهت منهی عنه.

و نهی از چیزی امر نباشد بضدوی، چنانکه در امر گفته شده.

و او اقتضای مرت و تکرار نکند، نه مطلق و نه مشروط. و چون مطلق باشد احتمال هر وقتی دارد از اوقات مستقبله

و نهی در عرف لغت، اقتضای فساد منهی عنه نکند، اما در عرف شرع اقتضای این کند، از برای آنکه: ازآنکه گویند این صحیح است یا مجزی است، اثبات احکام شرعی است درو. و از آنکه گویند فاسد است، نفی احکام شرعی است از آن. و لفظ نهی را و معنی وی را تعلقی نیست باین، پس دلیل نکند نه بر صحت و نه بر فساد. دیگر آنکه نهی وارد است در آنچه صحیح است و فاسد، و ظاهر استعمال دلیل حقیقت کند.

و گفتیم که نهی در شرع اقتضای فساد منهی عنه کند، از برای آنکه صحابه و تابعین حکم کرده‌اند بفساد منهیات بی‌توقف دلیل.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۵۰، ۱۵۱).

در اصول رشاد آمده است:

همانطوریکه صیغهٔ امر حقیقت در وجوب است صیغهٔ نهی نیز حقیقت در حرمت میباشد وبهمین‌جهت استعمال آن‌در غیر موارد تحریم حمل بر مجاز میشود.

دلیل حقیقت بودن آن در تحریم یکی تبادر است یعنی آنچه که از کلمهٔ لا تفعل بذهن متبادر میشود حرمت آن فعل میباشد و بهمین مناسبت عقلاء مرتکب را سزاوار مذمت دانسته و از جهت‌اینکه فعل منهی عنه را بجا آورده است توبیخ مینمایند ـ و دیگری آیهٔ «وما نهیتکم عنه فانتهوا» میباشد که انتها از «ما نهی عنه الرسول» (ص) را واجب نموده و بدیهی است هر فعلی که انتها از آن واجب باشد اتیانش حرام میگردد.

ولی بعضی از متقدمین آن راحقیقت در کراهت و بعضی دیگر بین تحریم و کراهت مشترك دانسته‌اند ـ واستدلال آنها در این باب و همچنین جواب استدلالشان بهمان نهجی است که در باب اوامر بیان گردیده است.

در نظر اهل عرف کسیکه عمل منهی عنه را ترك گفته ممتثل شمرده میشود اعم از اینکه این ترك ناشی از تصمیم خود او باشد یا اینکه دست رادع و یا وقوع حادثهٔ وی را از انجام آن عمل باز داشته باشد و یا اینکه وی اساساً بدون قصد و اراده و یا بدون اینکه‌حتی خاطرهٔ

فعل منهی عنه را بذهنش خطــــور داده باشد آن را ترك نماید و یا اینکه آن‌عمل بنفسه و با قطع نظر از نهی شارع اصولا مورد نفرت و مخالفت طبع وی بوده و بهمین جهت از آن اجتناب ورزیده باشد. و بالاخره وی در همهٔ این حالات عرفاً غیر عاصی شناخته میشود.

پس در عمل بمفاد نهی تصمیم مکلف و کف نفس وی شرط وقوع امتثال نیست و بلکه مجرد ترك فعل کافی است خواه این ترك مبتنی بر تصمیم و کف نفس باشد و یا بدون تصمیم و توجه والتفات صورت بگیرد.

ولی بعضی‌ها با این نظـر مخالفت نموده و گفته‌اند که ترك فعل صرفاً و بدون اینکه مبتنـی بـر تصمیم و ارادهٔ باشد برای تحقق امتثال و عمل بمفادنهی کافی نیست و بلکه مطلوب بالنهی همانا خودداری مکلف وکف نفس وی ازارتکاب بعمل منهی عنه میباشد ـ زیرا عنـوان ترك‌الفعل من حیث هو یك مفهوم وجودی نیست تا نفی و اثباتش در اختیار مکلف بوده و شایستگی قبول تکلیف را داشته باشد بلکه مفهوماً امر عدمی و نفی‌محض است که از زمان پیش و قبل از اینکه تکلیف برآن تعلق‌گیرد بخودی خود حاصل بوده است و بهمین جهت نمیتواند متعلق تکلیف واقع شود چه آنکه الزام مکلف بر تحصیل آن، الزام بر تحصیل فعل و تکلیف بر مالایطاق میباشد.

و به تعبیر دیگر: چون حکم فعل از جملهٔ احکام خمسه میباشد لذا مانندسایر احکام‌فقط‌به مقدورات‌تعلق میگیرد و چون نفی فعل‌بخودی خود وبدون دخالت مکلف قبلا حاصل بوده است لذا تحصیل مجدد آن مقدور نمیباشد و بهمین جهت حکم نهی نیز نمیتواند بر آن تعلق بگیرد.

ولی این استدلال صحیح نیست زیرا بر فرض تسلیم باینکـه تحصیل نفس نفی‌الفعل ازقدرت مکلف خارج باشد ولی ابقاء و افنایش بطور قطع در اختیـــار مکلف است چه آنکه مکلف میتواند باعدم تقرب بعمل منهی عنه آن را ابقاء نموده و یا با ارتکاب بعمل مزبور بقاء و دوام آن را قطع کند ـ بنابراین چون بقاء و زوال نفی الفعل مقدور میباشد لذاتعلق حکم بر آن بلامانع خواهد بود.

مقتضای نهی منع مکلف از بجا آوردن فعل منهی عنه و تقرب بدان میباشد و این معنی تحقق پیدا نمیکند مگر آنکه مکلف برای همیشه و علی‌الدوام از بجا آوردن آن اجتناب ورزد والا در هر برههٔ از زمان که بارتکاب آن مبادرت کند بر خلاف مقتضای نهی عمل کرده و عـرفا عاصی و در نظر عقلاء مستحق توبیخ شمرده میشود ـ پس صیغهٔ نهی مفید دوام و تکرار است .

ولی بعضی‌ها آن را بیـن مـره و تکرار مشتـرك دانسته‌انـد (با اشتراك معنوی) و استدلال آنها این است که‌صیغهٔ مزبوره اگر منحصراً مفید دوام باشدلازم می‌آید که هرگز و در هیچ موردی از آن منفك نگردد و حـال آنکـه در بعضی از موارد بطور قطع از آن منفك شده و به وقت‌دون‌وقت‌دلالت‌نموده‌است‌ـ‌کمااینکه‌نهی شارع از اتیان صوم و صلوة نسبت بـه

حائض و مسافر و یا نهی طبیب ازتناول اغذیهٔ مضره بمریض ناظردوام نبوده وبلکه ناظر بوقت معینی میباشد ـ بطوریکه پس از سپری شدن ایام حیض و سفر در حائض و مسافر و حصول برء درمریض، مفاد حکم نهی نیز بپایان میرسد پس نمیتوان صیغهٔ نهی را در همه جا مفید دوام دانسته و آن را بدن اختصاص داد و بلکه باید گفت که صیغهٔ مزبوره در بعضی از موارد حقیقت در دوام و در برخی دیگر حقیقت در مرده است ـ زیرا در هر دو مورد بطور مساوی استعمال شده و استعمال هم دلیل حقیقت میباشد ـ چه آنکه حمل آنها بر مجاز و یا اشتراك لفظی برخلاف اصل است پس بناچار باید آن را مشترك معنوی بین آن دو معنی دانست.

ولی این استدلال مردود است زیرا محل کلام ما در این مبحث نهی مطلق است نه نهی مقید بزمان مخصوص و وقت معین ـ زیرا اگر نهی مقید بزمان معینی باشد مسلماً بهمان زمان، محدود و مختص خواهد شد ـ بنابراین چون نهی راجع بصلوة و صوم نسبت بحائض و مسافر وتناول اغذیهٔ مضره نسبت بمریض بموجب مصرحات دیگر و قرائن اشارات موجوده مقید بزمان حیض و سفر و مرض است لذا بهمان ازمنه و اوقات اختصاص یافته است و این امر موجب این نیست که صیغهٔ وی در حال اطلاق و تجرد از قید زمان نیز بوقت دون وقت دلالت نماید.

در پایان این فصل از بیان نکته ناگزیر هستیم که: ثبوت دلالت نهی بر دوام طبعاً ملازم با ثبوت دلالت آن بر فور است زیرا تراخی و عدم فوریت که مستلزم ایجاد فاصله زمانی است منافی با دوام و استمرار میباشد و بهمین‌جهت کلیه قائلین بدلالت آن بر دوام بالملازمه آن را مفید فور و قائلین باشتراك هم آن را بین فور و تراخی مشترك دانسته اند.

(اصول رشاد ص ۱۱۷ ـ ۱۱۳).

نهی ارشادی ـ (اصطلاح اصولی)

برای فهم این ترکیبات:

نهی ارشادی ـ نهی تنزیهی ـ نهی‌ذاتی نهی اصلی ـ نهی تبعی ـ نهی الزامی نهی مولوی.

رجوع بنهی و امر... شود.

نیت ـ نیت در لغت انبعاث دل‌باشد بطرف آنچه موافق غرض خود داند از جلب نفع و دفع مضار حالا یا مآلا و در شرع اراده‌ایست که متوجه بطرف فعل برای طلب رضایت خدا و امتثال اوامر او باشد.

و نیز در لغت عزم باشد و درشرع عزم و قصد بفعل باشد.

(از کشاف ص ۱۴۳۹).

نهی از ضد ـ (اصطلاح اصولی)

یکی از مباحث مهم اصولی است.

در اصول رشاد آمده است:

بحث در اینکه امر بشیئی مقتضی نهی از ضد آن شیئی میباشد یا خیر! از مباحث آشفته و درهم پیچیده این فصل است بطوریکه حتی خود مؤلفین نیز باین حقیقت اعتراف نموده و عموماً

گفته‌اند که کلمات اصحاب در این باب بسی مضطرب و ابهام‌آمیز است زیرا اختلاف در اینجا تنها در اصل دلالت نیست بلکه نحوهٔ دلالت، و مبنا و منشاء آن نیز مورد اختلاف میباشد - و بعلاوه در تفسیر کلمهٔ ضد، و سایر متفرعات این مبحث نیز تضادها و مناقشاتی بوقوع پیوسته، که بالنتیجه مطالب را دریکدیگر ادغام و کلمات را مضطرب ساخته است واینك ما برای اینکه مطالب راازیکدیگر تفکیك و موضوع را تا آنجائیکه درخور قدرت است روشن سازیم قبلا به تفسیر کلمه ضد و بیان اقسام آن و ذکر پارهٔ مطالب پرداخته، وسپس وارد اصل موضوع میشویم:

الف - ضد شیئی در لغت معاند و خصیم آن شیئی را گویند - معاند اگر امر عدمی باشد در اصطلاح متکلمین نقیض و در عرف اصولین ضد عام نامیده میشود و اگر امر وجودی باشد ضد خاص.

چنانچه فی‌المثل وجود وعدم رانقیضان و سفیدی و سیاهی را ضدان گویند.

در ضد عام اجتماع نقیضین درمورد واحد و همچنین ارتفاع آنها از آن مورد ممتنع میباشد مثلا شیئی واحد نمیتواند درآن‌واحدهم‌موجودباشدهم معدوم‌وهمچنین آن شیئی نمیتواند در آن واحد نه موجود باشد و نه معدوم پس نقیضین بنا به اصطلاح معروف «مانعة‌الجمع»اند و هم «مانعة الخلو» لکن در ضد خاص فقط اجتماع ضدین محال است ولی ارتفاع آنها ممکن میباشد.

مثلا شیئی واحد در آن واحد گرچه نمیتواند هم سفید باشد و هم سیاه ولی میتواند نه سفید باشد و نه سیاه.

ب - بعضی‌ها ضد عام را طور دیگری تفسیر نموده و گفته‌اند که مراد از آن اضداد وجودیه است بوجه لاعلی‌التعیین مثلا ضد عام سیاهی عبارت است از سفیدی یا سرخی یا سبزی و یا الوان‌دیگر بطور لاعلی التعیین - ولی اگر این قول صحیح باشد ضد عام عین ضد خاص و عبارة اخرای آن خواهد شد چه آنکه ضد خاص نیز که مفرد منکر است عبارت‌است از کلیه اضداد وجودیه بطور لا علی التعیین.

ج - ترك فعل از نظر اینکه عدمی است نقیض ویا ضد عام‌فعل میباشد ولی بعضی‌ها گفته‌اند، که ترك فعل عبارة اخرای کف نفس است، و چون کف نفس مفهوماً امر وجودی است، لذا ترك فعل هم امر وجودی و ضد خاص فعل میباشد.

ولی این قول صحیح نیست، زیرااگر ترك فعل عین کف نفس باشد، لازم می‌آید که ترك ناشی از سهو و نسیان، که قطعاً مبتنی بر تصمیم و کف نفس نیست، ترك فعل محسوب نگردد، و حال آنکه اهل عرف بالضروره آن را ترك‌فعل گویند.

د - دلالت لفظی یکبار بدلالت‌مطابقی تضمنی - التزامی - و بار دیگر بدلالت صریحی - اقتضائی - اشارهٔ - عینی تقسیم میشود.

راجع بدلالت سه‌گانهٔ اول چون در باب‌دلالت گفتگوکرده‌ایم لذا دراینجا فقط

در بارهٔ دلالات اخیره بحث مینمائیم.

چنانچه صحت کلام در دلالت بر مراد قائل خود محتاج بـه تقدیـر و اضمار نباشد، دلالت آن صریحی والا اقتضائی میباشد.

مثلا دلالت جمله «زید قائم» بر قیام زید دلالت صریحی است زیرا صحت آن در دلالت بر معنی مراد احتیاج باضمار و تقدیر کلمهٔ دیگری ندارد ولی دلالتجمله «واسئل‌القریه» بر اهل قـریـه، دلالت اقتضائی است زیرا صحت آن منوط به اضمار و تقدیر کلمهٔ «اهل» در خلال جمله است بطوریکه اگر آن کلمه درخلال جمله مستتر نشود کلام قائل غیرصحیح و عاری از معنی میگردد و بعبارة اخری چون بنا بر دلائل خارجیه مسلم است که نفس قریه اهلیت جوابگوئی ندارد لذا عقل مستمع از سبك کلام و سیاق عبارت حکم میکند بر اینکه مراد قائل اهل قریه است نه خود قریه.

رجوع بامر شود.

نهی در عبادات ــ (اصطلاح اصولی) در کلیات حقوقی آمده است:

نهی در عبادت مقتضی فساد است زیرا عبادت بدون قصـد تقرب حاصل نمی‌شود و مقتضای نهی مبغوضیت استو تقرب بعمل مبغوض حاصل نخواهد شد.

اما در معاملات نهی از معامله‌یاراجع است بذات معامله یا بجزئی از اجزاء آن یا راجع بوصف مفارق و یا بامری خارج.

هر گاه مربوط و متعلق نهی راجع بامری خارج باشد مثل نهی ازبیع، وقت نداء نهی مقتضی فساد نیست.

اما در سایر اقسام موارد مختلف‌است و لازم است هر موردی بالخصوص مورد نظر و دقت قرار گیرد تا معلوم شود که مراد از نهی فساد و بیان حکم وضعـی است و یا اینکه مراد از نهی بیان حکم تکلیفی بوده و سوای ممنـوعیت عمل و حرمت آن اثر دیگری ندارد.

(کلیات ص ۴۵)

نیازك (هیوی)

نیازك نوعی ازسنگهای مشتمل‌فضائی است .

نیاط ــ (اصطلاح نجومی و هیوی) از ستارگان صورت برج عقرب است و آن هفتمین ستارهٔ آنست واقع بـر جلـو قلب‌العقرب و نهمین ستارهٔ که در پشت اوست.

(از صورالکواکب ص ۲۰۹)

نیرالارنب ــ (اصطلاح نجومـی) از نامهای‌ارنب، کرسی‌الجوزاء، عرشی‌الجوزام است.

نیراصغر ــ (اصطلاح نجومی) مراد ماه است در برابر نیر اکبر و اعظم که‌مراد خورشید است.

نیر اعظم ــ (اصطلاح نجومی) اهل نجوم آفتاب را نیر اعظم دانند و گویند مستقیم الاحوال است، بطبع گرم و خشك. از اول اسد تا آخر جدی ولایت مطلقه آن آفتاب و از آخر سرطـان تا اول دلـو ولایت ویـژهٔ مـاهتاب است که بروج شمسی و قمری گویند.

نیرالثریا ــ (اصطلاح‌نجومی) ستارهٔ‌ایست واقع در وسط‌صورت ثریا که وسط‌الثریا

بنامند یا عقدالثریا و بیونانی کیونی یا فیونی گویند.
(ا زمجم الفلکی)

نیرالزورق- (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود که واقع در صورت زورق بود .

نیرالسرطان- (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود واقع در زبانی جنوب سرطان.

نیرالعقرب- (اصطلاح نجومی) رجوع به عقرب شود.

نیرالفکه- (اصطلاح نجومی) رجوع شود به فکه

نیرالکاس- (اصطلاح نجومی)رجوع شود به کاس

نیستی- (اصطلاح فلسفی وعرفانی) اما نیستی آنست که در سردوستی شود، نه‌در این جهان با دید آیی. نه در آن جهان، دو گیتی در سر دوستی شد و دوستی در سر دوست، اکنون نمی یارم گفت که منم، نمی‌یارم گفت که اوست:

از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست
یا اوست بجای دیده یا دیده خوداوست

نیش کژدم- (رجوع شود به کواکب سحابی)

نیل- (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که ابتهاج نماید بملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده (اخلاق ناصری ص ۷۹).

نیلوفر- (اصطلاح گاه شادی) . عیدی بود از اعیاد فارسیان در روز ششم تیرماه و جشن نیلوفر گویند.

نیم مستی- (اصطلاح ذوقی) آگاهی از استغراق راگویند و.نظرداشتن براستغراق خود .

نیستان - (اصطلاح عرفانی)-جهان اصل مولوی گوید:

مناز ای دل سوی دریای ناری
که می ترسم که تاب نار، ناری
وجودت از نی و ، دارد نوایی
ز نی هر دم نوایی نوبر آری
نیستاند نـدارد تـاب آتش
وگر چه تو زنی شهری برآری
میان شهر نـی منشین بـر آذر
که هر سو شعله اندر شعله‌داری

و

و – (اصطلاح ادبی) و او بطور مفره در زبان و قواعد عرب بر چند وجه ومعنی است ۱– عاطفه و معنی آن مطلق جمع است مانند «فانجیناه و اصحاب السفیة – و لقد ار سلنانوحاً و ابــراهیم» و ازسائر حروف عاطفه ممتاز است بآنکه بــرای مطلق جمع است و دیگر آنکه با «اما» مقترن شود مانند اما شاکراً و اماکفوراً» و دیگر اقتراق به «لا» است اگر مسبوق بنفی باشد و قصد معیت از و نباشدمانند «ماقام زید رلا عمرو» و «و ما اموالکمولا اولادکم بالتی تقربکم عند نازلفی» واقتر ان بلیس مــانند «و لــکن رسول‌الله» و مشخصات دیگر.

۲– و او استیناف مانند « لنبین لکم و نقرفی الا رحام مانشاء» که ما بعد خود را رفع دهد و مانند « و من یضل‌الله فــلا هادی‌له»

۳– و او حالیه که داخل بر جمله اسمیه شود مانند «جاء زید والشمس طالعة»٤ – و اوبمعنی مع مانند «جاء البره والجلباب» که ما بعد خود را نصب دهد ٥–و او یکه داخل بر مضارع شود و آنرا منصوب کند به تقدیر ان که آنرا عطف بر اسم‌صریح کند مانند «ولمایعلم‌الله الذین جاهدوا منکم و یعلم‌الصابرین» ٦– و او قسم کــه مابعد خود را جر دهد مانند «والعصر ان الانسان لفی خسرــوالقران الحکیم والتین والزیتون» ۷– واوبمعنی رب مانند«وبلدة لیس لها انیس» ۸–و او زائد مانند «حتی اذا جاأو هاو فتحت ابــوابها» ۹– و او ثمانیه مانند «ثلثة رابعهم کلبهم، سبعة وثامنهم کلبهم» ۱۰– و او ضمیر مذکر مانند زیدون وجزآن (از معنی ص ۱۸۳ – ۱۸۵) .

واجب – (اصطلاح فقهی و فلسفی) و «الواجب مایذم تار که شرعاً لاالی بدل ویطلق علی مالا بدمنه» و در مقابل‌حرام است. رجوع بوجوب شود.

در فلسفه –مفاهیم ذهنی را فلاسفه از

نظر انتساب بخارج بر سه قسم کرده‌اند: واجب، ممکن و ممتنع، واجب عبارت از موجودی است که وجودش منتسب به خود و از خود و به خود باشد و بعبارت دیگر موجودیت آن بنفس ذاتش باشد در مقابل ممکن که موجود منتسب بغیر و از غیر است و ممتنع که مفهومی است که وجود برای آن محال است و عدم برای آن ضروری باشد و بتعریف دیگر واجب موجودی است که وجود برای آن ضروری و ممکن موجودی است که وجود و عدم هیچکدام او را ضروری نباشد و ممتنع امری است که عدم برای آن‌ضروری باشد و بدیهی است که اگرمقسم را خارج‌قرار دهیم دو قسم زیادتر نخواهند بود واجب و ممکن زیرا کلیهٔ موجودات عالم یا واجب‌اند و یا ممکن و بلکه موجودات همه واجب‌اند نهایت ذات حق واجب بالذات است و ما سوی‌الله‌واجب بالغیر‌اند وبقول صدرالدین واجب مرتبت تأکد وجوداست.

واجب یا بالذات است یا بالغیر کلیهٔ موجودات عالم واجب بالغیرند یعنی‌وجوب آنها از ناحیهٔ علت است که آنها را پدید آورده است.

واجب بالذات یعنی موجودیکه من‌حیث‌الذات مصداق موجودیت باشد و موجودیت آن بدون قید و وصف و شرط باشد وآن اصل الوجود است که ذات حق‌تعالی است. (از تهافت النهافت ص ۶۲، ۱۵۳، ۳۶۴، ۴۱۹، ۴۲۲ـ تفسیر ص ۱۱۶۶ـ اسفار ج۱ ص۳۱، ۴۴ـ ج۳ ص ۱۷ ، ۲۱، ۲۲ـ شفا ج ۲ ص ۲۹۹، ۶۰).

واجب اصلیـ (اصطلاح اصولی‌وفقهی) درمقابل واجب‌تبعی است.هرگاه ازخطابی بطور استقلال حکمی‌مخصوص منظورباشد باین معنی که اساس آن خطاب برای آن مقصود باشد و فی ذاته و نفسه مورد خطاب باشد واجب اصلی است و تبعی متعلق خطاب است بتبع، اجزاء هر یك‌از مأمور به‌ها واجب تبعی میباشند به تبع کل رجوع بمقدمه واجب شود.

واجبات بدنیهـ (اصطلاح فقهی) در مقابل واجبات مالیه است مانند صلوة و صوم که واجبات بدنیه‌اندو زکوة وخمس که واجبات مالی است.

واجبات عقلی وشرعیـ (اصطلاح‌کلامی) واعتقاد کرده‌اند که واجبات و مقبحات دو گونه است: عقلی و شرعی

واجبات عقلی چنانکه: شکر منعم، و قضای دین، وردودیعه، و دفع ضرر از نفس. و مقبحات چون : ظلم کردن، و دروغ گفتن.

و حسن و قبح این جمله عقلا را معلوم است از کافر و مسلمان ملی و غیر ملی. و اگر عقلی نبودی وشرعی بودی‌بایستی که جز اهل شرع ندانستندی ،و چون میدانند معلوم شد که عقلی است.

و خدای تعالی قبیح نکند اگر چه بدان قادر باشد، زیرا که قبیح کسی کند که قبیح را نشناسد یا بدان محتاج بود، و چون خدای تعالی عالم‌است و ازآن‌مستغنی است، و هرکه عالم باشد بقبح چیزی و از آن مستغنی باشد آن چیز نکند، و اگر کسی دیگرکند آن‌ازوی نپسندد ونخواهد، از برای آنکه ارادت قبیح قبیح بود ، پس درست شد که خدای تعالی قبیح نکند.

(رجوع شود به معتقدالامامیه)

واجب بالذاتـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به واجب شود.

واجب بالقیاسـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از واجب بالقیاس آنست که غیر استدعای وجوب او را دارد و بنابراین تمام معالیل مستدعی وجوب وجود علت خود میباشند اعم از وجوب بالذات یا بالغیر پس‌ممکنات هم واجب بالغیراند هم واجب بالقیاس و ذات واجب الوجود هم واجب بالذات است و در طرف علت واجب بالقیاس، باین معنی‌است که هم بالذات واجب است و هم بقیاس بمعلول از باب‌اقتضای وجودمعلول پس در طرف معلول معنی وجوب بالقیاس استدعای وجوب است و از طرف علت اقتضای وجو دو وجوب و بنابراین ذات حق واجب بالقیاس است بقیاس به‌ممکنات باعتبار وصف شیء بحال متعلق خود یعنی وجوب بقیاس وصف معلول است بایـن معنی که معلول مستدعی وجوب علت‌است «و تلخیص‌المقام ان الوجوب بالقیاس الی الغیر علی سبیل‌الاستدعاء الاعم‌من‌الاقتضاء الغیر علی‌سبیل‌الاستدعاء الاهم‌من‌الاقتضاء ویرجع الی ان الغیر یأبی ذاته الا ان‌یکون الشیء ضرورة الوجودسواء کانت‌باقتضاء ذاتی کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی‌المعلول بالنسبة الی العلة او بحاجـة ذاتیة کما فی‌الوجوب بـالقیاس المتحقق فی‌العلة‌بالنظر الی المعلول» (اسفار ج ۱ ص ۲۱، ۲۹ و رجوع به مجموعه مصنفات ۲۷، ۹۳، ۹٤، ۱۱٦ شود).

واجب بالغیر (اصطلاح فلسفی) رجوع بواجب شود.

واجب‌تخییریـ (اصطلاح‌فقهی واصولی) در اصول رشاد آمده است.

بعقیده اکثر فقهای امامیه و جمهور معتزله حکمی که نسبت بدو یا چند شئی مقتضی ایجاب‌بجمیع‌آن‌اشیاءمیگرددلکن‌تخییرا

مقصود از تخییر آن است که مکلف در انتخاب هر یك از آنها مختار است و در اینصورت هر یك از افراد تخییر راانتخاب نموده و بجا آورد قریضهٔ اصلیه را بجـا آورده است ـ ولی اشاعره بر خلاف این عقیده هستند و میگویند که امر بدو یا چند شیئی مقتضی ایجاب جمیع آن اشیاء نمیگردد بلکه فقط یکی از آنها واجب میشود بطور لاعلی‌التعیین‌ـ و تعیین آن با مکلف است.

علامه (قد) در کتاب تهذیب پس از بیان این اقوال چنین اظهار نظر کرده است:

ظاهر آن است که: بین این دو قول معناً اختلافی نیست چه آنکه بنا بر قول اول که مبتنی بر وجوب جمیع، علی سبیل ـ البدلیه است مکلف نمیتواند همه آنها را ترك بگوید کما اینکه با تیان جمیع نیز ملزم نیست‌و بلکه در تعیین هر یك از آنها مخیر میباشدـ و مراد قائلین بقول دوم نیز همین معنی است یعنی آنها نیز میگویند که مکلف نه مجاز در ترك جمیع است و نه ملزم باتیان جمیع میباشدـ‌پس در حقیقت اختلافی بین آنها نیستـ بلی دراین میان قول‌دیگری هست که هم‌اشاعره و هم معتزله از آن تبری جسته و هر یك آنرا بدیگری نسبت داده و بالنتیجه هر دو فریق بر فساد آن متفق شده‌اند و آن اینست که: واجب فردی است معین درنزد

باری‌تعالی و غیر معین در نزد ماـ لکن حق تعالی علم دارد براینکه مکلف همان فرد معین عندالله را اختیار خواهد کرد انتهی ...

ولی بعقیده دیگران اختلاف عمیق بین این اقوال موجود است چه آنکه بنا برقول اول کلیه اطراف تخییر بر مکلف واجب است منتهی علی سبیل‌البدلیه ولی بنابر قول دوم و سوم فقط یکی از آنها واجب میباشد و بعبارة دیگر بنا بر قول اول واجب متعدد ولی بنا بر دو قول اخیر واحد است پس چنانچه کسیکه اتیان سه عمل واجب را نذر کرده باشد و بمنظور ادای نذر خود مثلا جمیع خصال کفاره را که از واجبات تخییریه میباشند بجا آورد. بنابر قول اول ذمه‌اش بری میشود چه آنکه جمیع آن اعمال ـ اعمال واجبه می باشند و شخص مزبور با بجا آوردن آنها در حقیقت سه فعل واجب را بجا آورده است ولی بنا بر دو قول اخیر، ذمه وی بری نشده زیرا فقط یکی از آن افعال واجب بوده و او هم فقط افعال واجب را بعمل آورده است. ـ وبالاخره ثمرهٔ این نزاع در مبحث نیت و اجتماع امر و نهی نیز ظاهر میشود که لدی‌الاقتضاء درخلال این کتاب بدانها اشاره خواهد شد.

ولی بعضی ا زاهل تحقیق اساساً منکر وجود واجب تخییری شده و گفته‌اند که امر بدو یا چند شیئی فقط در صورتی ممکن است مقتضی تخییر گردد که طرفین یا اطراف تخییر با یکدیگر متساوی باشند والا مخیر کردن مکلف بین دو امر غیر متساوی که یکی اقل و دیگری اکثر و یا یکی اشق و دیگری اخف است بر خلاف عقل سلیم میباشد و مخصوصاً با توجه باینکه درواجبات تخییری‌ثواب های‌مترتب بر آنها مساوی هم میباشند یعنی ثواب مترتب بر یکی عین ثواب مترتب بردیگری است و مکلف با انتخاب هر یك از شقوق تخییر بهمان ثوابی نائل میگردد که با انتخاب شق دیگر ممکن بود نائل شود. چه آنکه اگر بین ثواب ها تبعیض روا شود و اجر یکی از دیگری بیشتر گردد واجبات از صورت تخییری خارج‌شده ویکی بردیگری رجحان می یابد.

بنابراین اگر مکلف بین اقل و اکثر و یا اشد و اخف مخیر گردد وثواب همه آنها هم یکسان باشد مسلماً طرف اقل و اخف را اختیار خواهد کرد و بدیهی استچنین تخییری که بطور قطع عاری از فائده عقلائی است از جانب شارع حکیم مستبعد میباشد.

مثلا مخیر کردن مکلف بین قصر و اتمام صلوة در مواطن اربعه و یا تخییر وی در برخی از منزوحات بئر بین نزح چهل و پنجاه دلو تخییر بی حاصلی است زیرا مسلم است که شخص عاقل در تمام آن موارد شق اخف واقل را اختیار خواهد کرد و هیچ داعی و مشوقی که وی را باختیار جانب اشق و اکثر وادار سازد در بین نیست و هکذا در مورد خصال کفاره که مکلف بین عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مساکین مخیر شده و یا در باب تصدق بین ایثار درهم طلاو درهم نقره مختار گشته است مسلماً اطعام

مساکین و ایثار درهم نقره را که اسهل افراد تخییر هستند انتخاب خواهد کرد.

پارهٔ از مستندات احکام تخییری.

۱ـ والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لماقالوافتحریر رقبة من قبل ان یتماسا... فمن لم یجد فصیام شهرین من قبل ان یتماسا فمن لمیستطع فاطعامستین مساکین

ـ و ما کان لمؤمن انیقتل مؤمناالاخطاء و من قتل ... و تحریر رقبة مؤمنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین

۳ـ فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر منالهی فمن لم یجد فصیام ثلثه ایام فیالحج و سبعة اذارجعتم

بطوریکه ملاحظه میشود در تمام این آیات خصال کفارهبقید ترتیب وبامراعات الاهم فالاهم ایجاب گردیده یعنی نخست عتق رقبه و در صورت عجز از آن صیام شهرین و در صورت عجز از آن اطعامستین مساکین مقرر شده است و بدیهی است ایجاب باین کیفیت را نمیتوان ایجاببوجه تخییر دانست.

واجب تعبدیهـ (اصطلاح اصولی)واجب تعبدی عبارت از چیزی است که صحتآن محتاج به نیت باشد یا آنچه دانسته نشده است مصلحت آن و بالجمله واجب تعبدی آن باشد که قصد قربت در آن لازم است و باید به قصد قربت و امتثال و اطاعت آورده شود و اگر قصد اطاعت در آنمعتبر نباشد توصلی است چنانکه در تطهیر جامه برای نماز که قصد و قربت لازم نیست و میان واجبتعبدی ونفسی عموم وخصوص من وجه است مادهٔ اجتماع در صلوة است و مادهٔ افتراق در نفسی اداء دین استکه تعبدی نیست و در وضوء است که نفسی نیست و تعبدی است.

(از خزائن ص ۲۳۲ ـ تقریرات ۷۴)

واجب تعیینیـ (اصطلاح اصولی)واجب باعتبار تکلیف (مکلف به) بر دو گونهاست زیرا گاهی مصلحت در این است که مکلف کاری معین و مخصوص را انجام دهدکه واجب تعیینی است و گاهی مصلحت دراین است که از چند کار که هر کدام از آنها دارای مصلحت است یکی را انجام دهد(از تقریرات ۷۲)

واجب توصلیـ (اصطلاح اصولی) واجبات مقدمی آنچه مطلوب بالذات نیست و وسیله است برای رسیدنبواجب بالذات هوالذی المقصود من ایجا بهالوصول الی المأمور بهایوجهاتفق او ماعلم انحصار المصلحة فیه فی شئی فلایحتاج الی النیة» و میان آن و واجب غیری عموم من وجه است مادهٔ اجتماع غسل ثوب است برای نماز که هم توصلی است و هم غیری ومادهٔ افتراق وضوء است که واجب غیری است نه توصلی و اداء دیناست که توصلیاست نه غیری.

در کلیات حقوقی آمده است.

بازاء واجبات توصلی میشود اعم از عینی و کفائی اخذاجرت نمود خواهواجب توصلی دینی باشد مثل تعلیم احکام وبیان حلال و حرام یا دنیوی مثل صناعات و علم طب و هر آنچه زندگانی جامعه و نظام هیت اجتماع موقوف بر آن باشد. زیرا واجب توصلی بهر نحوی و بهرداعی و سببی در خارج موجود شود مطلوبحاصل

خواهد شد.

بنابراین شخص میتواند برای تطهیر لباس خود جهت نماز، دیگری را ایستیجار کند.

اما واجبات تعبدی چون حصول امتثال و خروج از عهده نسبت به آنها منوط به قصد تقرب است واتیان عمل بداعی اجرت با قصد تقرب و فق نمی دهد لذا گرفتن اجرت برای نماز میتَ یا تغسیل آن صورت صحیحی نداشته و مسقط تکلیف نخواهد بود.

معالوصف اخذ اجرت برای نماز وروزه و حج بنیابت از میت بالاجماع جائز است.

و همچنین است مستحبات به نیابت از حی و میت و جز صوم و صلوة به نیابت از شخص زنده منعی از آن نشده است.

فقهاء در تطبیق این حکم با قواعد باشکال برخورده‌اند زیرا از طرفی قوام عبادت بقصد قربت است و از طرف دیگر داعی باتیان عمل به نیابت از غیر اجرت است و بالضروره بین این دو قصد تنافی است و نمیشود آنها را با هم جمع کرد. پس چگونه ممکن است شرع حکم بصحت امر محالی نماید.

و برای تصحیح آن وجوهی ذکر کرده‌اند که اکثر آنها خالی ا زخدشه و مناقشه نیست.

و اشکال مرتفع است باینکه اجرت در مقابل نیابت مانع است از اینکه اجیر در نیابت قصد تقرب داشته باشد و مانع نخواهد بود از اینکه عملی را که بعنوان نیابت بجا آورده بقصد قربت باشد.

بعبارت دیگر اجرت در مقابل نیابت‌است باینکه اجیر خود را در انجام عملی که باید بقصد قربت واقع شود خود را نایب غیر قرار دهد و بدیهی است که درنیابت و قرار دادن شخص‌خود رابمنزلهٔ غیرقصد تقرب معتبر نیست تا با اخذ اجرت برای آن منافات داشته باشد.

(کلیات ص ۱۴۳ ، ۱۴۴)

واجب عینی- (اصطلاح اصولی وفقهی) در مقابل واجب کفائی است که تقسیم باعتبار مکلف است رجوع بواجب کفائی‌و (قوانین ص ۴۱-۵۱ -تقریرات ص ۷۱) شود.

واجب غیری- واجب نفسی عبارت از چیزی است که لنفسه مأمور به باشد در مقابل واجب غیری که لنفسه مأمور به نیست و بلکه مقدمه است یعنی وجوب آن وجوب مقدمی است و برای وصول بذی‌المقدمه است رجوع بمقدمهٔ واجب شود و از خواص غیری‌است که روانباشد زمانش از زمان آن غیره مؤخر باشد (از خزائن ص ۲۳۴).

واجب‌کفائی- (اصطلاح اصولی ،فقهی) عبارت از آن باشد که غرض و مقصوداز آن بفعل بعضی حاصل شود و غرض متعلق به واحد واحد افراد نباشد مانند کفن و دفن اموات. در مقابل واجب عینی که هر یك از افراد مکلف‌اند انجام دهند مانند صوم و صلوة «الواجب الکفائی ما قصدبه غرض یحصل بفعل‌البعض ولایتعلق الفرض بحصوله من کل احد من‌المکلفین او بعض معین منهم» (از قوانین الاصول ص ۱۲۰-

موافقات ج ۱ ص ۱۷۶ـ قواعد شهید ص ۸۸).

و بالجمله:

واجب کفائی آن باشد که قصد وغرض اصلی ازآن بانجام دادن شخصی ازاشخاص حاصل شود و منظور از آن به همه افراد و اشخاص تعلق نگرفته است و یاشخص معینی ملزم بانجام آن نباشد و شکی نیست که اموری مانند جهاد کفائی است که منظور از آن تنها حفظ اسلام است و همین‌طور است نماز و کفن و دفن میت و انقاذ غریق. این گونه‌امور اولاو بالذات بر تمام افراد مکلف واجب میباشد نهایت موقعی که باندازه کافی قیام کردند وآنرا انجام دادند از عهدهٔدیگران ساقط می‌شود و اگر اصولا انجام نشود همه مواخذ و معاقب میباشند چون مفاسدآن دامنگیر همه می شود و بنابراین بر همه واجب است که در انجام آن کوتاهی نکنند و در عین حال با انجام آن بدست عدهٔ یا یکفرد از عهده دیگران ساقط است.

الواجب الکفائی ما قصد به غرض یحصل بفعل البعض و لایتعلق الغرض بحصوله من کل واحد من المکلفین اوبعض معین منهم کخصائص النبی ص واله ولاریب فی جوازه عقلاو وقوعه شرعا کالجهاد والمقصود منه احترام... و الحق انه واجب علی الجمیع و یسقط بفعل البعض ...

(از قوانین ج ۱ ص ۱۲۱)

واجب مشروط ـ(اصطلاح اصول فقه)

واجب مشروط آن باشد که فعلیت وجوب آن مشروط بشرط یا شروطی باشددرست است که در تمام واجبات شرائط عامهٔمانند قدرت. بلوغ و عقل.. هست و بدین جهت کلیهٔ واجبات مشروط است لکن واجب مشروط مورد نظر آنست که علاوه بر شرائط عامه معلق بر امری دیگر باشد یعنی اگر وجوبش معلق بر شرطی باشد مشروط است مانند وجوب حج که منوط به استطاعت است در مقابل واجب مطلق.

(از کفایه ص ج۲ ـ۲۵۸ـ قوانین ص ۴۱).

و بالجمله:

اصولیان گویند: درصورتیکه‌امر عالم بانتفاء شرط باشد روا نباشد که واجب مشروط را بخواهد و نتواند بدان امر کند زیرا واجب مشروط یا مشروط بودن آن مصرح است مثل «ولله علی‌الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا»

و یا « یجب‌الصیام علی من کان حاضراً» که بالصراحة شرطی دارد و یا آنکه شرط از قبیل تصریح نقلی نباشد و بلکه‌از راه عقل امر علم بدان شرط داشته باشدمانند توقف واجب برتمکن و قدرت مکلف‌وگرنه تکلیف مالایطاق خواهدبود و در نتیجه‌باید گفت واجبات و اوامر مشروط منحل بدو حکم می شود یکی سلبی نسبت به فاقد شرط و دیگری ایجابی‌نسبت بواجد شرط بنابراین نسبت به‌فاقد شرط اصولا امری نیست و موقعی که شرط آمد امر هم آید نهایت ظاهر امر این طور نشان میدهد که نسبت بهمه است ولو فاقد شرط باشد و بدین جهت است که باید گفت عموماتیکه علی‌الظاهر شامل همه مکلفین شود برچند دسته‌اند.

۱ـ آنچه معلوم است که بطور مطلق

خواسته شده است و آن در صورتی است که در مکف تمام شرائط جمع باشد و باندازهٔ وقت اداء آن گذشته باشد که معلوم می شود این شخص مکلف بوده و هست و در این مدت هم قادر بر انجام آن بوده است.

۲ـ آنکه معلوم شود مطلق است به‌نسبت به شروع نه اتمام آن و آن د رصورتی است که هنوز مدتی که انجام آن لازم‌دارد نگذشته باشد و معلوم نباشد که تا آخر هم بهمین حال باقی بماند.

۳ـ آنکه مظنون باشد که مطلق است نسبت باو، در صورتیکه واجد شرائط باشد وگمان کند که تا آخر در همان‌حال باقی بماند البته در این صورت باید بمصداق ظن خود عمل کند و شروع به فعل نماید مانند حج از بلاد دور که همانقدر که‌گمان داردکه‌قدرت واستطاعت او از جمیع وجوه تا پایان حج باقی است باید شروع کند و اصولا تمام احکام شرعیة بدینسان است و مدار ارسال رسل و انزال کتب و شرایع بر این است و بلکه مدار نظام عالم و زندگی جوامع بشری و افراد، به همین ظنون است و بحث این است که اگر آمر عالم باشد که مأمور فاقد شرط است تواند او را مخاطب امر قرار دهد یا نه‌البته اگر مراد آمرمصلحتی باشد بجز انجام مأمور به شاید وجهی داشته باشد وگرنه باعلم به آنکه مامور نتواند این فعل را انجام دهد تکلیف ما لایطاق خواهد بود و ممکن است مصالحی در نفس امر باشد از قبیل امتحان و آزمایش عبد ودر این صورت روا باشد که امر متوجه فاقد شرائط شود

رجوع شود به قوانین جزا.

واجب مطلق ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) واجب‌باعتبار مقدمات منقسم‌میشود به‌مطلق و مشروط «قدیقال واجب‌المطلق و یراد منه الاطلاق بالنسبة الی‌اللفظ و قد یضاف الی ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ایضاً والالزم التكلیف بالمحال و هذا اخص من‌الاول

(از قوانین ج ۱ ص ۱۰۱). رجوع به واجب مشروط شود.

واجب منجز ـ آنچه حصولش متوقف بر امر غیر مقدور باشد معلق است مانند حج که مشروط هم گویند و حصول استطاعت در قدرت و اختیار انسان نیست

رجوع بواجب مشروط شود.

واجب موسع ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) در مقابل واجب مضیق است اگر زمان را دخلی در مأمور به باشد موقت است و اگر نباشد غیر موقت است و در صورتیکه زمان در آن دخالت داشته باشد یا زمان باندازه آن میباشد مضیق است و اگر وسیع‌تر از آنست موسع است چنانکه در روزه... واجب مضیق است و درنماز ... موسع است.

(از کفایه ج ۱ ص ۲۲۹ ـ قوانین ص ٤۱، ۱۱۸)، پس موسع و مضیق به اعتبار وقت و زمان است.

در اصول رشاد آمده است:

واجب بموسع ومضیق تقسیم‌میشوند:

هرگاه وقت ادای واجب محدود بزمان نسبتاً وسیعی گردد و یا بکلی نامحدود باشد آن را واجب موسع گویند مانند

صلوة ظهر ــ که وقت ادای آن از زوال شمس الی غروب آن بطول می‌انجامد و یا نذر مطلق که وقت ادای آن بکلی‌نامحدود و برای مادام‌العمر است ــ ولی هرگـــاه زمان ادای آن فوری و یا مساوی با خود واجب باشد آن را واجب مضیق نامند مانند ادای دین که واجب فوری است ــ یا صوم که زمان ادای آن مساوی با خود عمل است یعنی با آغاز زمان آن، نفس عمل آغاز، و یا اتمام آن نفس عمل پایان میپذیرد.

تضاد بین دو واجب: تکالیفی که بر عهدهٔ مکلف قرار میگیرند ممکن است همه آنها درآن واحد قابل انجام باشند مانند صوم و صلوة که اتیان هردو توأماً بـــر مکلف مقدور است ولی گاهی جمع بیـــن آنها مقدور نمیگردد و اتیان یکی مانع از انجام دیگری میشود، در این صورت آن دو واجب، ضد یکدیگر شناخته شده و وجود یکی مستلزم فقدان دیگری خواهد شد.

دو واجبی‌که ضدیکدیگر هستندممکن است هردو موسع و یا هر دو مضیق یا یکی موسع و دیگری مضیق باشند.

۱ــ چنانچه هردو موسع باشند امر بر یکی مقتضی نهی از دیگری نمیگردد چه آنکه در این صورت امر مزبور بـــر لزوم اتیان واجب و منع از ترك آن‌دلالت نمیکند تا مستلزم حرمت ضد آن گـــردد زیرا در واجب مـــوسع مادامیکـــه ساعت تضییق (آخرین لحظهٔ امکان) فرا نرسیده است ترك مأمور به و تاخیر و احاله آن از آنی به آن دیگر جائز است ــ پس در این صورت چون خود مامور به در هیچ یك از آنات مزبوره حتمـــی‌الاداء نیست لذا طبعاً نمیتواند مقتضی حرمت ضدخود گردد مگر آنکه آنات موسعه سپری گشته و واجب مزبور بواجب مضیق تبدیل‌شود که البته در این صورت تابع احکام شقوق دیگری که ذیلا ذکر میشوند خواهدگردید.

۲ــ چنانچه هر دو مضیق باشند در این صورت چنانچه واجبین از حیث‌اهمیت با هم مساوی باشند مکلف در اختیار هر یك از آنهما مخیر خواهد بود مانند نجات دو غریق ــ ولی هرگاه یکی مهمتـــر از دیگری باشد طرف مهمتر را باید اختیار کند مانند صوم و جهاد فی سبیل‌الله که دومی مهمتر است و همچنین اگر یکـــی مربوط بحق الله و دیگری بحق‌الناس‌باشد (بنابر مشهور) رعایت جانب حق‌الناس لازمتر است مانند دین و زکوة که ادای دین مقدم میباشد ــ پس در ایـــن قبیل موارد: در صورت تساوی واجبین امـــر متعلق بر یکی مستلزم نهی از دیگـــری نیست ولی در صورت عدم تساوی امـــر بر راجح مستلزم حرمت مرجوع‌میگردد.

۳ــ هرگاه یکی مضیق و دیگری موسع باشد در این صورت رجحـــان با مضیق خواهدبود وبعبارة اخری امرمتعلق برمضیق موجب حرمت موسع میگردد مانند نجات غریق ــ و صلوة ظهر (قبل از حلول اوان تضییق).

(اصول رشاد ص ۷۷ ــ ۷۶)

واجب نفسی ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) عبارت از امری است که فی‌نفسه مطلوب باشد به آنکه مصلحتی که سبب

وجود آن شده است برای خاطر لزوم آن فی نفسه و لنفسه باشد و از ثمرات این مصلحت حصول تقرب است بوسیلهٔ آن بدان برخلاف واجب غیری که برای‌خاطر مصلحتی است که در غیر است «فان النفسی واجب علی‌کل حال بخلاف‌الغیری فانه واجب علی تقدیر دون تقدیر» پس واجب باعتبار مطلوبیت ذاتی منقسم به واجب نفسی و غیری میشود.

(از قوانین ص ۴۱ ـ کفایه ص۱۴۱ خزائن ص ۲۳۳).

واجب‌الوجود ـ ذات حق است.

واجد ـ (اصطلاح عرفانی) واجد کسی است که بکلی از خودیت خود خالی شده باشدکه موضوع نماند تاطلب‌کمالی برای او باشد و چون خدا را یافته باشد از کل ماسوی چشم پوشد.

(از شرح کلمات باباطاهر ص۱۱۲)

و باز گفته‌ند: واجد متحقق بوجد و حال است.

*

اندر دل من بدین عیانی که توئی
وز دیده من بدین نهانی که تویی
وصاف ترا وصف نداند کردن
توخود به‌صفات‌خودچنانی که تویی

پیر طریقت گفت: الهی نور دیدهٔ آشنایانی، روز دولت عارفانی، لطیفا چراغ دل مریدان و انس جان غریبانی، کریماء آسایش سینهٔ محبان و نهایت‌همت قاصدانی، مهربانا، حاضر نفس واجدانی، سبب دهشت و الهانی، نه به چیزمانی تا گویم چنانی آنی که خود گفتی و چنانکه گفتی آنی، جانهای جوانمردان را عیانی و از دیده‌ها امروز نهانی.

(از عده ج ۵ ص ۱۰).

رجوع بوجد شود.

واحد ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) واحد مقابل کثیر است و تعاریفی که برای آن کرده‌اند همه تعارف دوری‌است و بالجمله تعریف و تحدید واحد ممکن نباشد مگر بمقابلیت با کثیر.

واحد را برحسب تعلق‌آن بموضوعات و موارد اقسامی چند است از این قرار.

۱ـ واحد بالاتصال ـ و آن واحد شخصی بود که باجزاء مقداریهٔ متشابهه منقسم شود و اجزاء آن همه در حقیقت متحد باشند.

۲ـ واحد بالترکیب ـ و آن امری باشد که متکثر بالفعل باشد و از جهت ترکیب خاص میان آنها حالت وحدانی پیدا شده باشد و بعبارت دیگری واحد بالشخص هرگاه قابل انقسام باشد به اجزاءمقداریهٔ متشابهه بالحقیقة واحد بالاتصال است و اگر قبول انقسام آن وهمی باشد نه حقیقی انفکاکی واحد بالترکیب است که واحد بالاجتماع هم گویند.

و اگر بالذات قابل انقسام نباشد بلکه‌بالعرض باشد جسم‌بسیط خواهدبود مانند آب و بالاخره اگر منقسم شود به اجزاء مختلفة الحقایق واحد باجتماع است مانند معجونات و اجسام مرکبه از عناصر مانند درخت واحد متشخص که مرکب از عناصر متخالفه است.

۳ـ واحد بالنوع ـ واحد بالاتصال را بعد از انفکاك یعنی قسمت انفکاکیه

واحد بالنوع هم گویند و نیز واحدبالنوع اتحاد در افراد نوعی باشد چنانکه زید و عمرو و... و... واحد بالنوع‌اند.

٤ـ واحد بالموضوع ـ چنانکه دو محمول را یك موضوع باشد مانند ناطق و ضاحك و یا ماده و صورت که موضوع آن جسم است.

٥ـ واحد بالشخص ـ و آن امری‌است که مفهوماً و مصداقاً واحد باشد مانند زید، خلاصه کلام آنکه جهت وحدت یا ذاتی کثیر است یعنی خارج از ماهیت آنها نیست و یا عارض بر ماهیت کثیر است و یا نه‌ذاتی است و نه عارضی است، اگر جهت وحدت ذاتی باشد دو صورت دارد یا آنکه آن جهت وحدت تمام ماهیت آن افراد کثیره است در این صورت آن کثیر واحد بالنوع است مانند افراد انسان که جهت وحدت آنها انسان است که تمام ماهیت افراد است پس انسان واحد نوعی است و افراد آن واحد بالنوع‌اند.

و اگر آن جهت وحدت جزء ماهیت کثیر باشد آن جزءهم یاجزء تمام‌مشترك بین ماهیت آن کثیر و غیر آنست در این صورت آن کثیر واحد بالجنس است مانند حیوان و اگر آن جزء تمام مشترك‌نباشد در این صورت آن کثیر واحد بالفصل خواهد بود.

و اگر آن جهت وحدت عارضی باشد در این صورت آن کثیر واحد بالعرض خواهد بود و در این صورت اگر آن‌جهت عارضه بالطبع موضوع برای آن کثرت باشد آن کثیر واحد بالموضوع خواهد بود چنانکه ضاحك و کاتب در انسانیت واحدند که آن انسانیت جهة وحدت آنها است و خارج از مفهوم و ماهیت ضاحك و کاتب است که بالطبع موضوع برای آنها است.

و اگر آن جهت وحدت عارضه‌محمول بالطبع باشد بر کثیر به آنکه صفت آن باشد در این صورت کثیر واحد بالمحمول است چنانکه گویند: پنبه وبرف واحداند در سفیدی زیرا که سفیدی خارج از آنها است و محمول بر آنها است طبعاً و اگر آن جهت وحدت نه ذاتی باشد و نه‌عرضی و حمل بر آنها نشود واحد بالمناسبة باشد مانند تعلق نفس ببدن و ملك به شهر که‌وحدت‌آن‌دو واحد بالمناسبت‌اند ومتحد در تدابیر یعنی جهت وحدت آنها تدبیر است که مقوم عارض هیچیك از آنها نیست.

٦ـ واحد بالجنس ـ واحد بالجنس وحدتی است که چند نوع در یك جنس دارند مانند انسان و سایر حیوانات در حیوانیت.

٧ـ واحد بالفصل ـ و آن وحدتی است که چند امر در ممیز ذاتی بایکدیگر دارند مانند زید و عمرو و... که در ناطق بودن واحداند.

٨ـ واحد بالموضوع ـ و آن وحدتی است که چند امر در موضوع داشته باشند مانند کاتب و ضاحك.

٩ـ واحد بالعدد ـ و آن واحد شخصی است مقابل واحد جنسی و واحد نوعی.

(از تفسیر ص١٥٤٠، ٥٣٧ ـ تهافت

التهافت ص ۱۹۷، ۲۴۴، ۳۳۳ ــ شفا ج ۲ ص ۸۰۴، ۵۵۱، ۴۲۵ ــ ش ص ۲۸۰ ــ اسفار ج ۳ ص ۱۹).

در نزد عرفا واحد و واحدیت، اعتبار ذاتست از آن رو که تمام اسماء از وی است و واحدیت اسماء بذات اوست و تکثرات اسماء بصفات.

*

شاه یکی غلام صد، باده یکی و جام صد
ذات یکی‌صفت بسی، خاص‌یکی وعام‌صد
نام یکی اگر یکی صد نهد ای عزیزمن
صد نشود حقیقتش یك بود او بنام صد
(از رسائل شاه نعمت‌الله ص ۲۱)

واحد حقیقی نیز بر دو قسم است یا واحد بالوهم است و یا بالفعل است واحد وهمی عبارت از واحد عددی است که اصل عدد و مبداء آنست.

واحد حقیقی موجود بالفعل عبارت‌از معنائی است که متغیّر و متکثر و مستحیل نیست و متصف بصفتی از صفات اجسام نیست و در معرض کون و فساد هم‌نیست و شبیه بچیزی نیست و او ذات حق‌تعالی است.

(الهدایة الی فرائض القلوب ص ۵۸).

شاعر گوید:

صفت و ذات جمع کن باهم
واحدش جواز عارفان فافهم؟

پارهٔ از ترکیبات در معانی فلسفی:

واحد بالاتصال ــ واحد بالاتصال عبارت از واحد شخصی است که منقسم باجزاء مقداریهٔ متشابه شود و از جهتی بالفعل و از طرفی حاوی کثرت باشد (شفا ج ۲ ص ۴۲۶) رجوع شود به واحد.

واحد بالاجتماع ــ رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ۴۲۶) شود.

واحد بالترکیب ــ رجوع بواحدشود.

واحد بالجنس ــ رجوع بواحد شود.

واحد بالذات ــ واحد بالموضوع و بالشخص و بالجنس و بالنوع را واحد بالذات گویند در مقابل واحد بالعرض که واحد بالمناسبة... است
رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ۴۲۵) شود.

واحد بالصورة ــ دو یا چند امریکه در صورت نوعیه و یا فصل متحد باشند واحد بالصورت‌اند چنانکه اموریکه واحد بالصورة‌اند واحد بالجنس‌اند و اموریکه قابل قسمت از هم نباشند و دارای یك صورت باشند واحد بالصورة‌اند
(از تفسیر ص ۵۴۵).

واحد بالطبع ــ دو یا چند امریکه از لحاظ وضع و سازمان طبیعی وحدت داشته باشند واحد بالطبع‌اند مانند دو موجود طبیعی کروی الشکل و یا دو امری که از لحاظ خواص یکی باشند.
(از شفا ج ۲ ص ۴۴۶).

واحد بالعدد ــ رجوع بواحد و (تفسیر ص ۸۳۱، ۵۴۵) شود.

واحد بالعرض ــ دو یا چند امری که درامری عرضی بایکدیگر وحدت‌داشته باشند واحد بالعرض‌اند.
رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ۴۲۵) شود.

واحد بالفصل ــ رجوع بواحد و

(دستور ج ۳ ص ٤٣٤) شود.

واحد بالموضوع ـ رجوع بواحد شود.

واحد بالنسبة ـ رجوع بواحد شود.

واحد بالنوع ـ رجوع بواحد و(اسفار ج ٤ ص ۱۳ ـ دستور ج ۳ ص ٤٣٤) شود.

الواحد لایصدر عنه الاالواحدـ رجوع به قاعدهٔ الواحد... و ربط حادث بقدیم و (اسفار ج ٤ ص ٥۱ و شرح منظومه ص ۲۲۸) شود.

واحد من جمیع الجهات ـ (اصطلاح فلسفی) منظور ذات حق است.

واحد از تمام وجوه عبارت از امری بود که به‌هیچ وجه قابل انقسام نبود نه باجزاء کمی و نه باجزاء حدی و نه بسان انقسام کلی به جزئیات خود و لکن واحد از یك جهت عبارت از امری بود که از همان جهت قابل انقسام نبود، این معنی را نگهدار و به عقل خود بسیار و از تجوزات و مجازاتی که آید بمانند گفتار ما که گوئیم «زید وعمرو واحدند در انسانیت که بدین معنی بود که آن دو را زیدو عمرو را صورتی بود در عقل که نسبت هردو بدان صورت یکسان‌اند رها کن این آن چیزی بود که ما بخواستیم که در این فصل بیاوریم و با ایراد آن بخش اول این‌کتاب پایان یافت وبر نورالانوار حمد بی‌پایان باد.»

(رجوع شود به شرح حکمة‌الاشراق ص ۲۸۰).

وادی ایمن ـ (اصطلاح ذوقی) وادی ایمن عبارت از طریق تصفیهٔ دل است که تجلی الهی را قابل است.

(شرح گلشن راز ص ٥۷ ـ کشاف ص ۱٥۲٤)

وگفته‌اند: مراد ازوادی ایمن وحدت مطلق است که آنجا بجز ندای «اناالله» نیست، که آنجا غیر را راه نیست.

•

در آدر وادی ایمن زمانی
شنو «انی اناالله» بی‌گمانی

و آن وادی مقدس است که فرمودند «انك بالواد المقدس طوی»

حافظ گوید:

شب تار است و ره وادی ایمن در پیش
آتش طور کجا موعد دیدار کجاست ؟
هر که آید بجهان نقش خرابی دارد
در خرابات بپرسند که هشیار کجاست؟
آن کسست اهل بشارت که اشارت داند
نکته‌ها هست بسی محرم اسرارکجاست؟

و مراد ا زوادی وحدت، مقام وحدت است.

عطار گوید:

چنان بیخودشد ندازخودکه اندروادی‌وحدت
یکی‌مست«انالحق»گشت‌ودیگرغرق‌سبحانی
اگر خواهی‌که‌توبی‌خودهمه‌چیزی‌یکی‌بینی
تویی‌آن پرده‌اندررهٔ‌مگر کاین‌پرده‌بدرانی

وارد ـ (اصطلاح ذوقی) واردعبارت از چیزی است که وارد بر قلوب میشود و بعبارت دیگر وارد از جملهٔ خواطر محموده است که بدون تعمد عبد وارد شود بر قلوب و آن سخنی است که بنده میفهمد بدون صورت.

وارد گاهی از جانب حق است وگاه از علم و گاهی وارد «سرور» و گاهی

وارد «هم» است و گاهی قبض است و گاهی بسط.

(رساله قشریه ص ۴۴ ـ لمع ۳۴)

در کشاف است که آنچه از معانی‌وارد بر دلها شود بدون کسب بنده «وارد» نامند.

(از حاشیه بر رساله قشریه ص ۱۰۱ کشاف ص ۱۴۷).

در مصباح است که: واردات و القاءآت یا صحیح‌اند و یا فاسد که مورداعتماد نمی‌باشند، وارد صحیح هم یا الهی‌است که متعلق بعلوم و معارف است و یا ملکی روحانی‌که باعث برطاعات است‌که«الهام» نامند.

وارد فاسد هم یا نفسانی است که عبارت از چیزی است که در آن حظ نفس و لذت باشد که «هاجس» نامند و یا شیطانی که داعی بر معصیت باشد که «وسواس» نامند.

و بالجمله: واردات یا ملکی هستند و یارحمانی و یا شیطانی.

(قیصری ص ۳۶ ـ مصباح‌الهدایه ص ۱۵).

درتاریخ تصوف است‌که: واردعبارت از حلول معانی است بدل و آنچه وارد شود بر قلب از خواطر پسندیده بدون تفکر و تأمل و گاهی بر مطلق واردات اطلاق میشود.

واسطه ـ (اصطلاح فلسفی‌ومنطقی) واسطه بودن شئی و امری برای ثبوت وصفی از اوصاف باین است که آن‌شئی علت ثبوت آن وصف برای آن امر ذی ـ الواسطه باشد.

واسطه بر دو قسم است:

۱ـ آنکه آن وصف برای واسطه‌ثابت نباشد و در این صورت یك عارض است و یك عروض بالذات و بالاعتبار مانند اعراض پایدار

اعراض پایدار و قائم به ممکنات بواسطهٔ واجب الوجود.

۲ـ آنکه واسطه خود هم متصف به آن وصف باشد و بواسطهٔ آن ذی‌الواسطه‌هم متصف شود نه آنکه دو اتصاف حقیقی باشدزیرا وصف‌واحد نتواند بدوموصوف اتصاف یابد بلکه اتصاف حقیقی آن واسطه است وبالتبع آن ذی‌الواسطه‌است. این قسم را واسطهٔ در عروض گویند و بنابراین واسطهٔ در عروض آن است که معروض حقیقی همان واسطه است مانند آهن که واسطهٔ عروض حرارت بر آب است که بلاواسطه معروض حدید است و مع‌الواسطه آب است و قسم اول راواسطه در ثبوت گویند که واسطه در حقیقت‌علت عروض و لحوق صفت است بذی‌الواسطه مانند تعجب که علت لحوق و عروض ضحك است بر انسان.

و واسطهٔ در تصدیق عبارت از علم، حکم و نسبت است مانند «لانه متغیر» که در مقام اثبات حدوث عالم گفته میشود مانند «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که در حکم این است که گفته‌شود «العالم حادث‌لانه متغیر» واسطهٔ در تصدیق را واسطه در اثبات هم گویند.

(از دستور ج ۳ ص ۴۳۳ ـ ۴۳۴، شرح منظومه ص ۹۲، ۱۴۱ مجموعهٔدوم

مصنفات ص ١٦٧، ١٧٠).

پارهٔ از ترکیبات در معنی فلسفی و منطقی

واسطهٔ در اثبات

واسطهٔ در تصدیق

واسطهٔ در ثبوت

واسطهٔ در عروض

«ولکن الواسطة فی‌العروض لهااقسام منها کحرکة السفینة لحرکة جالسها و منها کابیضیة البیاض لابیضة الجسم‌حیث ان الاولین موجودتان بوجودین منفصلین فی‌الوضع والاخیرتین‌کذلك ولکن‌متحدتان فی‌الوضع و منها کالجنس والفصل حیث ان الفصل علة لتحصل الجنس و هما متحدان فی‌الوجود للحمل سیمافی‌البسائط الخارجیه»

(شرح منظومه ص ٢١) رجوع به واسطه شود.

وواصلان‌مقربان وسابقانند ودوطائفه‌اند یکی آنکه بعد از وصول و فنا حق‌ایشان را برای ارشاد خلایق خود رجوع‌مینماید و دیگر آنکه بعد از وصول و فنا ایشان را بخلق رجوعی نیست فرقه اول مشائخ‌اند و فرقهٔ دوم مخدومانند.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا تالیف نگارنده شود.

واصلیه – (اصطلاح عرفانی) و واصلیه کسانی‌اندکه‌گویند ما بخداواصل شده و مع گردیده‌ایم و مقصود واقعی حاصل کرده‌ایم.

واصل‌بن عطا شاگرد حسن بصری‌بود و در مسائلی با وی اختلاف کرد و ازو کناره گزید و بدین روی آنها رامعتزلی گویند.

مذهب اعتزال بر چهار رکن استوار است نفی صفات زائد بر ذات بدین معنی که آنان در باب صفت قدرت، علم و کلام و غیره نظر خاصی دارند که با دقت‌های فلسفی آمیخته است و ازین روی خود را اهل توحید و عدل محسوب دارند، دیگر گویند که اعتقاد به قدر دارند لکن از بررسی کلمات آنان خلاف این ثابت‌است اینان کاملا تابع عقل‌اند و عقل را حاکم بر شرع میدانند برخلاف اشعریان،اعتقاد به منزلت بین منزلتین یا امر بین‌الامرین یعنی حد فاصل بین جبر و اختیار که‌این هم معلوم نیست که ریشه‌اش از معتزلیان باشد و بهرحال اینان در باب مسائل‌کلامی غور بسیار کرده‌اند و مذهب را با فلسفه درآمیخته‌اند گویند اصل دیگر اینان بررسی جنگ جمل و صفین بوده است که خواسته‌اند از نظر انطباق با روح شریعت و عدم انطباق آنرا بررسی‌نمایند تاریخ این فرقه مقرون بحوادث و اوج و حضیض‌ها است که باید بکتب مذاهب و ملل و نحل مراجعه شود.

(از ملل و نحل شهرستانی ص٢٠٠، ٢١٠)

واقع – در ادب فعل متعدی راگویند.

در عرفان مراد از واقع معنائی‌است که اندر دل پدید آید و بقا یابد برخلاف خاطر و بر هیچ وجه مر طالب را آلت دفع کردن آن نباشد چنانکه گویند «خطر علی قلبی و وقع فی قلبی» پس دلهامحل خواطرند اما واقع جز بر دل صورت‌نگیرد که حشو آن جمله حدیث حق باشد و از

این جهت است که چون مرید را در راه حق بندی پیدا آید آنرا قید گویند، و گویند او را واقعی افتاده.

(کشف‌المحجوب ص ۵۰۲).

واقعه ـ (اصطلاح ذوقی) واقعه عبارت از امور غیبی است که برای اهل خلوت آشکار شود و اگر در حضور باشد مکاشفه گویند و از جمله واقعات بعضی کاذب باشد همچنانکه منامات.

و بالجمله: واقعه آن چیزی است که سالك در اثناء ذکر بیند بنحویکه غایب شود از محسوسات و آن بین نوم ویقظه است که مکاشفه هم نامند و آنچه فرود آید در دل نیز واقعه گویند.

(مصباح الهدایه ص ۱۳۴ ـ کشاف ۱۴۸۸ ـ اصطلاحات شاه ص ۱۲).

عطار گوید:

هرروز غم عشقت بر ما خطر انگیزد

صد واقعه پیش آرد صدفتنه برانگیزد

واقع فی طریق ما هو ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) امری که مقول درجواب پرسش بماهو باشد و آن جنس و نوع است چنانکه گویند زید، عمرو و بکر و... ماهو؟ جواب انسان باشد که نوع است و یا گفته میشود انسان و حمار و بقر و غیره ماهو؟ که جواب حیوان‌باشد که جنس است. و بالجمله جنس و نوع واقع در طریق ماهو میباشند

(دستور ج ۳ ص ۴۳۲).

واقفیه ـ (اصطلاح کلامی) کسانی که گویند خدای متعال را بمعرفت‌نمیتوان شناخت

(از کشاف ص ۵۰۰)

و آنان که توقف کرده‌اند در امامت مولانا کاظم واقفیه گویند.

(از درایه ص ۱۴۱).

واقفان ـ (اصطلاح عرفانی) واقفان کسانی‌اند که در طریق متوقف شوند و ارتقا نیابند.

(کشف‌المحجوب ص ۶۲).

واهب الصور

واهب العلم والتأیید

(اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است و هریك از انوار مجرده بنوبهٔ خود نیز واهب‌الصور والعلم‌اند نهایت‌واسطهٔ در فیض و افاضه‌اند. و عقل اول ونفس کلیه را هم گویند.

«و یحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق یعنی جبرئیل علیه السلام و هو الاب القریب من عظماء رؤساء الملکوت القاهرة. روان بخش. روح‌القدس. واهب العلم والتأیید. معطی الحیوة والفضیلة»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۰۰، ۲۰۱).

واهب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به هبه شود.

واله ـ (اصطلاح ذوقی) سرگردان و متحیر در بحر وحدت و شیفتهٔ مقام وحدت.

عطار گوید:

درجستجوی عقل وجان، واله‌فتاده درجهان
تودایماً گنجی نهان در قعر جان سبحانه
هر بی‌زبانی بسته لب، بارازهای‌بوالعجب
باتوسخن‌گو، روزوشب، ازصدزبان‌سبحانه
ذرات عالم از علی، تا نقطهٔ تحت‌الثری

تسبیح میگوید همی، کای عیب‌دان سبحانه
بنام او که سرهای والهان خروشان،
بنام او که تنهای عاشقان پیچان، بنام او
که جانها اسیر پیغام او، عارف افتاده
بدام او، مشتاق مست مهر از جام او،
طوبی‌کسی را که ازین جام شربتی چشید
یا در این راه منزلی برید، دل وی بنور
اعظم افروخته و بروح عز زنده، بعز
وصال فرخنده، گهی در حیرت شهود
مکاشفت جلال، گهی در بحر وجود غرقهٔ
لطف، و جمال، بزبان ناز و دلال همی
گوید.

*

در عشق تو من کیم که در منزل من
از وصل رخت گل دمد بر گل من
این بس نبود زعشق‌تو حاصل من
کآراستهٔ وصل تو باشد دل من

واو ــ (اصطلاح ذوقی) واو کنایت از وجه مطلق است.

واو وجه مطلق حق بر همه
کی‌شناسداین سخن هر بر همه

وبال ستارگان ــ (این اصطلاح نجومی است)

ابوریحان گوید:

هر برجی که برابر خانهٔ ستاره بود و بالش بود. و بپارسی پتیاره خوانند. و هندوان خانه های ستارگان دارند و وبال ندانند. و همچنان که خانه ها صورت کردیم همچنان وبالها را صورت کردیم‌تا آسان بود. این برجهای است که ستارگانرا همچنانست چون ملکان را نشست گاه «و جایگاه عز. و اندرین برجها نامبردار و بلند همی گردند. و اندرین‌برجها درجات است‌که شرف‌بدان منسوب است.ومردمان اندرین بخلاف‌اند. گروهی گویند که‌شرف بدان درجه است و بس. و هست که‌شرف بدرجه‌یی چند پیش از آن درجه همی‌نهد. و گروهی شرف را از اول برج دارند تا درجهٔ شرف. و هست که همه برج شرف دارد و درجه غایت او. و اینك برجها و درجه های شرف بر مذهب پارسیان و یونانیان.

و هبوط ستاره اندر آن برج بود که برابر برج شرف اوست بهم چندان درجات شرف. وبهبوط‌اندرستاره تباه‌بودفرومایه شده.

اما ببرجها هیچ خلاف نیست. و اما درجات را همه هندوان متفق‌اند که شرف آفتاب بده درجه حمل است وشرف مشتری بپنج درجهٔ سرطان و شرف زحل به بیست درجه میزان. و باقی شرفها را چنانك گفتیم. و رأس و ذنب را اندر شرفهاهیچ یاد نکنند. و صواب این است.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۹)

وتدــ (اصطلاح ادبی) وتد یعنی میخ چوبین و در اصطلاح عروض بر دو نوع است، مقرون و مفروق، مقرون دو متحرك و ساکنی است چنانکه «اگرومگر» و چون هر دو متحرك این رکن مقارن یکدیگرند آنرا مقرون و مجموع خوانند و مفروق دو متحرك است بر دو طرف ساکن چنانکه «ناله و ماله » که حرف ها در این کلمات نیز ملفوظ‌نیست صورت وتد مقرون ۱۰۰ و مفروق ۱۰ میباشد.

(از المعجم ص ۳۳ــ۲۶).

وتدالارض- (اصطلاح نجومی) رجوع باوتاد شود.

وتدالسماء- (اصطلاح نجومی) رجوع به اوتاد شود.

در بارهٔ اوتاد های گوناگون در اخوان‌الصفا آمده است. وتد رابع درجه مقابل کبد السماء را گوینه.

(یعنی آنچه د رمقابل درجه‌ایست که در کبد و وسط آسمان است).

و بنابراین فلك محدد در همهٔ اوقات منقسم به چهار ربع است که هر ربعی نود درجه است و بنابراین از افق مشرق تا وتد آسمان نود درجه است که آنرا ربع شرقی صاعد در هوا نامند.

و از وتد آسمان تا وتد مغرب نوه درجه است که ربع جنوبی هابط نامند و از وتد مغرب تا وتد ارض نود درجه است که ربع غربی هابط در ظلمت نامند و از وتد ارض تا وتد مشرق نود درجه است که ربع شمالی صاعد نامند.

(رجوع‌شود به‌رساله سوم در نجوم‌اخوان ص ٨٤)

وتدالسیر- (اصطلاح نجومی) رجوع باوتاد شود.

وتد غارب- رجوع باوتاد شود.

وتر- (اصطلاح فقهی) یعنی یك دانه وتاق (طاق) و خلاف شفع است و نماز نافلهٔ‌مخصوص است‌رجوع‌بنافله ومندوباب و رواتب و صلوة‌اللیل شود.

وتر نزد عرفا کنایت از ذات باعتبار سقوط تمام اعتبارات است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص١٢)

وثن - نام بت بطور عموم که جرمی داشته باشد و دارای جثهٔ معمولی باشد از زمین یا سنگ یا چوب و صنم صورتی بلاجثه باشد ووثنی‌بت پرست‌است ووثنیه فرقه از کفارند که بت پرستند و آنها را تماثیل انبیاء و زهاد و ملائکه دانند.

(از کشاف ص ١٥١٦)

وجاده- (اصطلاح حدیث) نزد محدثان آن باشد که حدیثی یافته شود بخطی که نویسنده او را بشناسد که چون وثوق بدان داره گوید:

«وجدت هذالکتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان اوفی کتاب فلان بخطه».

(از کشاف ١٤٥٥).

وجد- (اصطلاح ذوقی) مراد از وجد واردی است که از حق تعالی آید و باطن را از هیأت خود بگرداند باحداث وصفی غالب چون حزن یا فرح.

جنیدگوید «الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور» و بعضی گویند «بالحزن» .

وجد عبارت از چیزی است که بدون جهد و تکلیف بر قلب وارد شود.

و عبارت است از برقهای درخشنده که بسرعت خاموش شود.

عمربن عثمان‌مکی‌گوید: هیچ‌نوع‌عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیرا وجد سری است از اسرار خدا نزد مؤمنان

(از مصباح الهدایه ص ١٥١- ١٣٣-لمع ص ٣٥١)

بعضی گویند «الوجد فقدان الموجودو وجودالمقصود»

بعضی گویند «الوجد مصادفة الغیب -

بالغیب و الوجود حضور القلب للواردو التواجد حرکة الو جدبمشاهدةالوجود» که معنی وجود وجد بدون استشعار بوجد است و تواجد حرکت کردن واجد است بسبب مشاهدهٔ وجود.

(شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۴ ـ شرح منازل ص ۱۶۲)

و سالکان را بواسطهٔ نظر کردن بکمالات صنع الهی و فکرت در آثار حق و جدی حاصل آید و آن از انوار است که وارد بر قلب میشود و نو رازلی است.

در شرح تعرف است که: وجد در لغت عرب بر چهار معنی است یافتن گمشده، توانگرشدن وغمناک‌گردیدن از کاربزرگ و هر اندوهی که آن با سوزش والم باشد عرب آنرا وجد گوید.

وگفته‌اند«الوجد الغالب یسقط التمیزو یجعل الاماکن کلها مکانا و احداً والاعیان عیناً و احداً ولالوم لمن غلب علیه الوجد» (طبقات ص ۳۲۸) .

و در اصطلاح وجد آنست که بدل رسد و دل ازو آگاهی یابد از بیم یا غم یا دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده شود یا حالی که میان او وخدا گشاده گردد و گاه از بیم عذاب است وگاه از درد فراق و گاه از سوزش شوق و حب و اغلب از خوف یا از فراق باشد و چون این نوع وجد در سر بنده ظاهر شود و غلبه گیردظاهرش مضطرب گردد و بانگ و ناله پدید آید و بانگ و نالهٔ او را تواجد خوانند (شرح تعرف ج ٤ ص ۲۹).

نوری گوید: وجد زبانهٔ آتشی است که از شوق ناشی شده باشد.

در شرح کلمات باباطاهر است که:مراد بوجد حالت طرب است که از شهود حق برای سالك حاصل میشود و اظهاراین‌وجد شرك است و اخفای‌آن ازضعف حال‌است. (از شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۸).

*

از خود فانی گشم وواله شدم
ای راه ترا دلیل دردی ؟

وجد را سه مرتبت است تواجد که بیخود ناشده بی خودی بر خود بندد ووجد که بی خود باشد و لکن التفات به بیخودی خود داشته باشد ووجد که بی خود باشد و التفات به بیخودی خود نداشته باشدکه فنای از فناست.

خواجه عبدالله گوید: وجد پس از عالم وصال و فراقست، وجد علم بیداری مشتاقانست، وجه حدیقهٔ دل دوستانست وجد سبب جان باختن است و بهانهٔ خان و مان برانداختن است.

قدر وجود افزونست ووجود از خلقت بیرون است (از رسائل خواجه ص ۱۱۲).

*

بر آتش عاشقیت [مشقت] جان عود کنم
جان بندهٔ تست من بمن جود کنم
چون پاك بسوزد آتش عشق تو جان
صد جان دگر بحیله موجود کنم

آتش محبت جان عاشق میسوزد اما به بهانهٔ وجدی برافروزد.

وجوب (اصطلاح فلسفی و فقهی)

در فلسفه رجوع بواجب و اسفار ج ۱ ص ۱٤٤).

نزد فقها وصف‌عمل واجب است ونزد

فقها تارك او مستحق ذم است.
(از تلویح ص ۳۸٦).

و در مقابل حرام و محرم است.

وجوب اخباری - در مقابل وجوب انشائی است، وجوب اخباری کلی است و وجوب انشائی خاص است.

وجوب تخییری - هرگاه امر متعلق به یکی از دو یا چند چیز باشد هر یك از آنها واجب است بر سبیل تخییر و بدلیت ونتوان هیچیك را ترك کرد مگر با توجه و اشتغال ببدل آن که یکی دیگر باشد و برخی گویند در این گونه موارد واجب یکی لابعینه است نه علی سبیل البدلیت و گفته شده است که مطلوب جامع بین آنها است و تخییر عقلی است و چون یکفرد نتوانند در آن واحد همه‌را انجام دهد عقلا باید یکی را انجام دهد و چون غرض به انجام یکفرد انجام میشود کافی و مجزی است.

(از قوانین ص ۵۵ کفایه ج ۱ ص ۲۲۵).

الوجوب بالاختیار لاینا فی‌الاختیار - (اصطلاح کلامی) در مسئلهٔ جبر واختیار سرانجام عقاید و نظرات عدهٔ ازفلاسفهٔ اسلام ومتکلمان‌این‌است‌که‌لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین و در توجیه وتفسیر آن گفته‌اند: افعال و حرکات انسان تابع مقدمات عامهٔ فعل و علم اعم از تصور و تصدیق، میل شوق، ارادهٔ جازم است که حرکت عضلات بدنبال آن مقدمات خود بخود حاصل و فعل انجام میشود و ملاحظه میشود که مقدمات فعل بالاختیار است و لکن بعد از حصول مقدمات صدور فعل بالاجبار است و وجوب بالاختیار لاینافی الاختیار «انانتصور اولا و صدقنا بفائدته العائد الینا تصدیقاً ظنیاً اوجهلیاً او علمیاً بان فیه منفعة ما اوخیر من‌الخیرات الحقیقیة اوالظنیة عیناً کان او... عائداً الی‌جوهر ذاتنا اوالی قوة من‌قوانا فیبعث من ذلك العلم التصوری و ذلك الحکم التصدیقی شوقاً الیه فاذا قوی الشوق النفسانی واشتدت واهتزت القوة الارادیة و حصلت الارادة المسماة بالاجماع»
(از اسفار ج ۳ ص ۷٦ و ۷۸).

و بنابر این فعل ارادی فعلی است‌که منشأ آن ارادهٔ مسبوق به میل مسبوق بعلم باشد

(رجوع شود به اختیار و جبر و اسفار ج ۳ ص ۷۸ - ۷۷).

وجوب سابق
وجوب لاحق
(اصطلاحات فلسفی) ممکنات تا بسر حد وجوب نرسند موجود نمیشوند یعنی تا علل معدهٔ لازم و شرائط خاص حاصل نشود هیچ موجود ممکن از حیز عدم بمالم وجود نیاید چنانکه هریك از افعال ارادی نیز تا مقدمات و شرائط لازم آن فراهم نشود حاصل نخواهد شد و معنی وجوب سابق نیز همین است این معنی را حکماء باین عبارت «الشئی مالم یجب لم یوجد» بیان کرده‌اند و بدیهی است که بعد از وجودواجب بالغیر خواهدبود ومعنی وجوب لاحق نیز همین است چنانکه گویند: «کل ممکن محفوف بالوجوبین» که وجوب سابق و لاحق باشد و مراد از این که گویند «کل ممکن محفوف بالوجودین والعدمین»

این است که چون هر ممکن ازجهت ذاتش لیس است و از جهت علتش ایس است همواره در معرض بود و نابود است و از عدم بوجود آید و از وجود بعدم، وجود سابقی دارد و وجود لاحقی و عدم سابقی دارد و عدم لاحقی

(از اسفار ج ۱ ص ٥٤).

وجوب تعبدی ــ (اصطلاح فقهی) رجوع بواجب تعبدی و توصلی شود.

وجوب تعیینی ــ (اصطلاح فقهی)در مقابل وجوب تخییری است، رجوع به وجوب و واجب تخییری شود.

وجوب توصلی ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) وجوب توصلی آن باشد که منظور از آن رسیدن به غیر باشد و خود مطلوب بذاته نباشد در مقابل وجوب تعبدی که خود مطلوب بالذات است و در توصلی به مجرد وجود آن غیر وجوب آن ساقط‌میشود و در تعبدی غرض بانجام خود آن حاصل شودوجوب توصلی مانند غسل لباس‌نجس برای نماز.

(از قوانین ص ۱۰۳ ــ کفایه ص ۱۰۷).

وجوب شرعی ــ (اصطلاح اصولی ، فقهی) در مقابل وجوب عقلی است.

(از قوانین ۴۲ ص ۱۰۱).

الوجوب المتنازع فیه هوالوجوب الشرعی لان الوجوب العقلی بمعنی توقف الواجب علیه و انه لابد منها فی‌الامتثال مما لاریب فیه.. والمراد من‌الوجوب الشرعی هوالاصلی الذی حصل من‌اللفظ و ثبت من الخطاب قصداً.

(از قوانین ج ۱ ص ۱۰۱).

وجوب غیری ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) در مقابل نفسی است.

وجوب عینی ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) در مقابل کفائی است.

رجوع بواجب عینی و کفائی شود.

وجوب مقدمی ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) وجوب مقدمی وجوب توصلی است و غرض از آن‌تبعی است و امر بذی ــ المقدمه عین امر بمقدمه خواهد بود و وجوب آن از ناحیه ذی‌المقدمه مترشح شود.

و بالجمله:

بحث است که امر که موجب وجوب است موجب وجوب مقدمات مأمور به هم میباشد یا نه در اینجا اقوالی است

در این مورد در کلمات اصولیان تقسیماتی آمده و بیان شده است که واجب باعتبار مکلف یا عینی است و یا کفائی و باعتبار مکلف به یا عینی است یا تخییری و باعتبار مطلوب بالذات بودن، منقسم شود به‌نفسی و غیری باعتبار تعلق خطاب بدان از باب تعلق بالاصالة یا بالعرض منقسم شود به اصلی و تبعی و همین‌طور به اعتبار مقدمات منقسم شود به مطلق و مشروط و دیگر آنکه امر مطلق حقیقت در وجوب مطلق است و دیگر آنکه آنچه واجب موقوف بر آنست یا سبب است یا شرط که در شرط تمام علل ناقصه نیز وارد میشود از مقدمات عقلیه و عادیه و شرعیه و دیگر آنکه سخن در مقدمات واجب است نه در مقدمات وجوب.

دیگر آنکه واجب نسبت باصل قدرت

مشروط است و بلکه نسبت بهر مقدمهٔ یا مقدوری مشروطاست که اگر آن‌مقدمه مقدور شد واجب باید محقق شود اعم از آنکه عدم مقدوریة آن بواسطه عروض عرض باشد یا لذات باشد و دیگر آنکه مراد از واجب مطلق گاه مطلق به نسبت باقتضاء حکمت و عدل است وگاه منظور لفظی است که مطلق آمده است دیگر آنکه سخن در وجوب شرعی است نه عقلی و مراد از وجوب شرعی هم اصلی است نه تبعی و مراد این است که اگر خطاب وجوبی بر انجام مأمور به صادر شود بنفس همان خطاب مقدمات واجب میشود بانه که در ترك آن دو عقاب‌است یکی برای اصل و یکی دیگر برای مقدمه بانه و با وجود آنکه مقدمه واجب است عقاب یکی است، دیگر آنکه دلالت وجوب، مقدمات آن از باب دلالت عقلی است یا لفظی تضمن است یا التزام یا مطابقه و بر فرض وجود مقدمه باید گفت که از باب وجوب توصلی است نه اصلی وتعبدی زیرا مطلوب فی ذاته نیست بلکه مطلوب لغیر است.

وجوب نفسی - (اصطلاح اصولی، فقهی) در مقابل وجوب غیری و تخییری و مقدمی و توصلی است .

(رجوع شود به واجب نفسی و خزائن ص ۳۱).

وجود - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) وجود یعنی هستی مقابل عدم یعنی‌نیستی در اینکه آیا وجود را میتوان تعریف‌کرد یا نه میان فلاسفه اختلاف است و اقوال و انظاری اظهار شده است از این قرار:

۱- وجود بدیهی التصور است و تعریف آن ممکن نیست و حقیقت و کنه آن درنهایت خفا است ونتوان آنرا تعریف کرد مگر به تعریف لفظی.

۲- وجود هم مانند بعضی دیگر از امور نظری بوده و قابل تعریف است.

۳- وجود از امور اکتسابی و نظری است و لکن تعریف آن ممکن نیست.

۴- صدرالدین میان مفهوم وحقیقت وجود فرق گذارده و گوید شکی نیست که در عالم موجوداتی یافت میشوند و متحقق و متقرراند و این موجودات هریك‌دارای حدود و عوارض ولو احق خاص‌اند وهر یك از دیگری بوسیلهٔ آن عوارض جدا و ممتاز میشوند و در عین حال کلمهٔ هست بر همهٔ آنها اطلاق میشود و همهٔ آنها در وجود بمعنی هستی مشترك‌اند و آن یعنی مابه‌الاشتراك(هستی بمعنی مابه‌الاشتراك) در همه مفهوم عام اعتباری انتزاعی است که از موجودات متقرر در خارج انتزاع میگردد این وجود عام و بدیهی است.

بحث و اختلاف اساسی میان حکماء این است که غیر از آن مفهوم عام اعتباری بدیهی امری یا امور دیگری در خارج متحقق‌اند که بنام وجود خوانده شوند و این مفهوم عام از آنها انتزاع شده باشد یا نه بلکه این مفهوم منتزع از ماهیات متخالفه است، اساس اختلاف اصالت وجودی و ماهیتی همین است.

(رجوع باصالت وجود، و اسفار ج ۱ ص ۱۲۰ — رسائل صدرا ص ۱۳۲ شود).

شیخ اشراق در مقام بیان وجود و

منشأ آن گوید: «الوجود یقع بمعنی واحد و مفهوم واحد علی السواد والجواهر و الانسان والفرس فهو معنی معقول اعم من کل واحد و کذا مفهوم الماهیة مطلقاً والشیئیة و... فندعی ان هذه‌المحمولات عقلیه صرفة...»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٦٤).

و در جای دیگر گوید: «ثم ان بعض اتباع المشائین‌بنواکل امرهم فی‌الالهیات علی‌الوجود والوجود قد یقال علی‌النسب الی الاشیاء کما یقال الشیء موجود فی البیت و فی‌السوق و فی الذهن و فی‌العین و فی‌الزمان و فی‌المکان فلفظة «فی» فی الکل بمعنی واحد و یطلق بازاء الروابط کما یقال زید یوجد کاتباً و قد یقال علی الحقیقة والذات کما یقال ذات‌الشئی و حقیقته و وجود الشیء و عینه و نفسه فتؤخذ اعتبارات عقلیة و تضاف الی ــ الماهیات الخارجیة هذا ما فهم منه‌الناس فان کان عندالمشائین معنی آخر فهم ملتزمون ببیانه فی دعاویهم.»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٦٧ ــ ش ص ٢٣٠).

قطب‌الدین گوید: پس وجود که‌کون است در اعیان عبارتست از موجودیت یعنی هستی و از این مفهوم ظاهرنمیشود که او کون است در اعیان چیزیرا بل‌که گاه باشد که چیزیرا باشد و گاه باشد که نباشد.

و تحدید آن‌ممکن نیست چه اوبدیهی التصور است و هیچ چیزیرا اعرف ازو نیست تا تعریف وجود به آن چیز کنند و هر که بیان آن میکند خطا میکند.

(درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ٢ و رجوع به اسفار ج ١ ص ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٦٥، ١٢٠، ١٦٩، ١٨٧، ١٩٤ ــ شرح منازل ص٢٢١ ــ شرح قیصری بر فصوص ص ٤ ــ اسفار ج ٣ ص ٥٦، ٧١، ٧٤ ــ شفا ج ٢ ص ٢٩٨ ــ اسفار ج ٤ ص ١٤٧ ــ مصنفات ج ١ رسائل ص ٢١ شود) رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

در نزد عرفا:

وجود دراصطلاحات صوفیه وجدبدون استشعار بوجدست

(از شرح کلمات بابا طاهر ص١١١)

عراقی گوید:

با پرتو جمالت برهان چه کار دارد
باعشق زلف وخالت ایمان‌چه‌کاردارد

وجود از میان رفتن اوصاف خرداست بواسطهٔ پنهان شدن اوصاف بشریت زیرا که چون سلطان حق و حقیقت ظهورکند بشریت باقی نماند.

وجود را تشبیه بدریا کرده‌اند مواج که هر موجی از آن به صورت موجود و نفس انسانی ظهور میکند.

(از شرح گلشن راز ص ٤٥١ ــ مصباح‌الهدایه ص ١٠٢)

مراد از وجود نزد اهل حق موجود است.

(از شرح منازل ص ٣٢١)

صدرالدین قونوی گوید: وجود را دو اعتبار است یکی از جهت آنکه وجوداست و ان حق است و ...

(از نصوص ص ٨٦).

و بالجمله وجود، وجدان ذات حق است،.

رجوع شود به کلمهٔ وجود در اصطلاحات فلسفی.

جامی گوید:

لفظ وجود را گاه بمعنی محقق و حصول که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند ـ اطلاق می کنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج، بلکه ماهیات را عارض میشود در تعقل؛ چنانکه محققان حکما و متکلمین تحقیق آن کرده‌اند و گاه لفظ وجود گویند و حقیقتی می‌خواهند، که هستی وی بذات خود است، و هستی باقی موجودات بوی؛ و فی الحقیقة غیر از وی وجودی نیست در خارج و باقی موجودات، عارض ویند و قایم بوی، چنانکه سرذوق عارفین و عظمای اهل یقین حق سبحانه بمعنی ثانی است نه بمعنی اول

هستی بقیاس عقل اصحاب قیود

جز عارض اعیان حقایق ننمود

لیکن بمکاشفات ارباب شهود

اعیان همه عارضند و معروض نمود

(از لوایح جامی ص ۲۴ ـ ۲۵).

ترکیبات در معانی فلسفی وعرفانی:

وجودات خاصه ـ مراد از وجودات خاصه وجودات ممکنه‌اند که هریك در حد وجودی خود دارای خواص و آثار مخصوص‌اند حقایق عالم همه موجودات خاصه‌اند و ذات احدیت وجود مطلق است و بالاخره وجودات خاصه عبارت از وجودات مضافه‌اند که از جهت انتساب بوجود عام قیومی نمود شده‌اند.

(از شرح قیصری بر فصوص ص ۸ ۱۱).

وجودات فاقر الذات ـ مراد موجودات ممکنه است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۹).

وجودات مضافه ـ رجوع به وجودات خاصه شود.

وجود ابداعی ـ مراد مبدعات است که وجود ابداعی نه بحرکت و بتدریج باشد بلکه بیك دفعه و قیام مبدعات نه بماده تعلق دارد چون مکونات و محدثات بلکه صور و حقایق مجرد باشند و صور معلوم در نفس ذاتند.

(مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۴۹).

وجود اثباتی ـ مراد وجود بمعنای مفهوم اعتباری است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۴ ـ مشاعر ص ۱۹، ۵۲).

وجود ارتسامی ـ مراد وجود ذهنی است.

رجوع بوجود ذهنی شود.

وجودات امکانیه ـ مراد ممکنات است رجوع بامکان و (از اسفار ج ۱ ص ۱۰، ۳۶)شود.

وجود انبساطی ـ مراد وجود واحد خارجی است که منبسط در تمام عالم است که نفس رحمانی نیز گویند، رجوع بوجود منبسط و نفس رحمانی و(رسائل صدرا ص ۱۴۳ ـ اسفار ج ۲ ص ۱۶۳ ـ ج ۳ ص ۱۶، ۹۹) شود.

وجود انتزاعی ـ مراد وجود بمعنی عام بدیهی است.

رجوع بوجود و (اسفار ج ۱ ص ۸۱ و مشاعر صدرا ص ۵۲) شود.

وجود انتسابی – مرادوجوداتممکنات است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۴، ۱۸۵).

وجود انضمامی – آنچه خود موجود باشد و وجودش در غیر باشد موجود به وجود انضمامی گویند، مانند بیاض که خود نیز وجود خارجی دارد نهایت قائم بغیر است.

(از اسفار ج ۱ ص ۸۱).

وجود بحت – یعنی وجود محض غیر مشوب با ماهیت که وجود ذات حق است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۵، ۱۶ – ج ۱ ص ۳۰).

وجود بسیط جمعی – مراد ذات حق است که در عین بساطت کل‌الاشیاء است (اسفار ج ۳ ص ۲۵). رجوع به بسیط الحقیقة شود.

وجود بماهو وجود – وجود بماهو وجود موضوع علم الهی است یعنی وجود بدون توجه به معروض آن که جسم باشد یا روح، عقل باشد یا نفس، اجرام‌علوی باشد یا اجسام ارضی، رجوع بعلم الهی و اعلی و موضوع علم شود.

وجود تام – مرتبهٔ کمال وجود را وجود تام میگویند و مرتبت اکمل آنراکه فوق آن مرتبهٔ نیست فوق التمام گویند.

(از اسفار ج ۱ ص ۲۷، ج ۳ ص ۳).

وجود حقیقی – مراد وجود حق تعالی است و گاه مراد وجود عینی خارجی مقابل وجود ذهنی است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۴).

وجود ذهنی – موجودات عالم خارج و عین را وجود دیگری است در اذهان زیرا شکی نیست‌که انسان بواسطهٔ حواس ظاهری خود اشیاء را احساس و ادراک کرده و بواسطهٔ قوای باطنی بقوای عقلی مرتسم میشوند.

انچه را انسان از اشیاء و موجودات خارجی درمییابد و در قوت حافظه و ذهن او حاضر میشوند مطابق است با آنچه در خارج است مثلا از آتش صورت آتش مصور میشود و ازآب صورت آب وبالجمله انسان بواسطهٔ حواس و قوای ظاهره و باطنه باشیاء خارج علم پیدا میکند و علاوه بر اموری هم که وجود عینی خارجی محسوسی ندارد علم‌حاصل میکند وصوری از آنها را ساخته و مصور میکند.

در نحوه حصول علم باشیاء و حصول آن صور برای ذهن و بالاخره وجود ذهنی میان فلاسفه اختلاف است از این قرار.

۱– وجود ذهنی عبارت از ارتسام صور اشیاء است در ذهن.

۲– قیام اشیاء است بذهن از باب قیام حلولی.

۳– قیام اشیاء است بذهن از باب قیام صدرری و ذهن خود خلاق است.

۴– شبح اشیاء منطبع درذهن‌میشوند.

۵– صدر لدین گوید: وجود امری خارجی و مجعول بالذات و ذومراتب‌است عینی، ذهنی، کتبی و غیره و خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده که میتواند خود خالق و آفریننده باشد و صورمجرده

و ماده را بیافریند زیرا نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق و آفرینندگی هست و او را عالم خاصی است که در آن عالم کلیهٔ موجودات از جواهر و اعراض، مفارقات و مادیات هست و نفس آنها را مشاهده میکند و لکن با این وصف ضعیفة‌الوجود است و از این جهت است که آثار مترتبهٔ بر مخلوقات نفس ضعیفة‌الوجودند و اگرچه موجودات در هر دو نحو از وجود محفوظ هستند لکن آثار مترتبهٔ بر موجودات ذهنی و در نفس غیر از آثار مترتبهٔ بر موجودات عینی است و بالجمله موجودات و مخلوقات نفس را بنام موجودات ذهنی نامند که صادر از نفس‌اند و آثاری بر آنها مترتب است.

از وجودات ذهنی تعبیر بوجودات رابطی هم شده است چنانکه گوید: «والوجود الرابطی ای المعلوم للقوی الادراکیة والمشهود لها والحاضر لدیها انما هی الوجودات الحسیة اوالعقلیة اما الحسیات فباستیناف وجودها عن النفس الانسانیة و حلولها بین یدیها فی غیر هذا العالم بواسطة مظهر لها اما العقلیات فبارتقاء النفس الیها و اتصالها بها» (اسفار ج ۱ ص ۶۵، ۶۶، ۷۱ - اسفار ج ۲ ص ۸۱).

وجود ذهنی یا ظهور ظلی

نظر باهمیت موضوع یعنی وجودذهنی وباصطلاح فلاسفهٔ اشراقی‌مشرب وظهور ظلی بطور اختصار به نکاتی اشاره میکنیم بویژه اینکه رابطهٔ مستقیم با مسئلهٔ علم دارد که مورد بحث و نزاع و جدال بسیاری است و بسیاری از فلاسفهٔ قدیم و جدید در این باب نظراتی ابراز کرده‌اند.

جمله و عبارت ساده و قابل فهمی که در باب تعریف وجود ذهنی و علم در آثار و نوشته‌های تفکران اسلامی آمده است، همان تعبیری است که در رسالهٔ «کبری» منطق دیده میشود که گوید: بدانکه آدمی را قوتی است دراکه، که منتقش گردد در وی صورت اشیاء چنانکه در آینه، لکن در آینه منتقش نشود مگر صورت محسوسات لکن در قوهٔ مدرکه انسانی منتقش شود، هم صور محسوسات و هم صور معقولات

(رجوع شود به کبری منطق در مجموعه رسائل جامع‌المقدمات چاپ‌تهران ۱۳۹۰ ص ۱۷۰).

بطوریکه ملاحظه میشود دانش و چگونگی حصول آنرا از راه وجود قوهٔ که محل ارتسام صورتهای موجودات است نموده است و بدیهی است که سرانجام همهٔ مباحث دربابدانش بازگشت به‌همین امر می‌کند، چه آنکه هویت و ماهیت دانش در فلسفهٔ رسمی و در چهارچوب مقولات ارسطو هر اندازه مورد مداقه قرار گیرد و جهات و وجوه مختلف آن بررسی شود، باز همچنان در خم یك‌کوچه است.

ازین اصل که بگذریم باتوجه به استقراء غیر تام در متون علمی وفلسفی نخست باطلاقات متعدد وسپس به‌تعریفات مختلف در باب علم برمیخوریم.

در باب اطلاقات بموارد زیر برخورد

میکنیم که هریك نمودار وجهۀ یا جنبۀ از تعریف دانش است.

۱ـ ادراك مطلق
۳ـ تصدیق یقینی
۲ـ تصدیق مطلق
٤ـ ملکۀ راسخ در نفس آدمی
۵ـ صورتهای حاصله از اشیاء در ذهن آدمی.
٦ـ مجموعۀ از مسائل که منتسب به موضوع واحد باشد به منظور نیل به هدف خاصی، که این تعبیر و اطلاق مربوط بعلم اصطلاحی است

(از کشاف و اصطلاحات ج ۲ ص ۱۰۵۵ چاپ هند ۱۸٦۲ م).

علم مطلق و نسبی

در اینکه علم آیا قابل تعریف هست یا نه، از امور بدیهی است یا اکتسابی بحث است، غزالی علم را از امورنظری میداند بدون اینکه بتوان از راه مقدمات قیاسی بدان رسید حقیقت آنراشناخت و در حقیقت باآنکه اکتسابی است، راه کسب آن مسدود است، در مقابل، امام فخر رازی علم را از امور بدیهی و غیر قابل تعریف میداند و گوید:

هرچه غیر علم است بعلم شناخته میشود و اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم می‌آید و هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است.

(رجوع شود به دستورالعلماء جلد ۲ ص ۳۳۹ ـ تالیف قاضی عبدالنبی احمد نگری. حیدرآباد ۱۳۳۱).

بطوریکه ملاحظه میشود نه عبارت غزالی و تعبیر وی چیزی را روشن میکند و نه عبارت‌پردازی فخرالدین رازی.

متکلمان گویند: علم عبارت از صفتی است و یا کیفیتی است‌که در نفس حاصل شده و موجب تمیز اشیاء از یکدیگر میشود. صدرالدین شیرازی گوید:

علم عبارت از وجود مجرد است وماننده وجود گاه اطلاق میشود بر امر حقیقی بسیط خارجی.

(رجوع شود به رسائل صدرالدین چاپ تهران ۱۳۰۲ ص ۲۸۲ ـ ۲۷۹).

اشاره شد که صدر الدین در باب وجود ذهنی که گاه از آن تعبیر به وجود ظلی‌کرده است مسئله علم را ماهیتاً و هویتاً مورد بحث خاص قرار داده است و احیاناً ازنظام علوم رسمی خارج شده و توسل به ذوق را راه سهل و آسان‌تری برای رسیدن بهدف خود تشخیص داده است.

آیا تحقق علم مطلق ممکن است یا نه؟

قهراً جواب منفی است نه بدلیل‌اینکه اصولا هیچ امر مطلقی در جهان نیست فقط و بقول مولانا. «پس بد مطلق‌نباشد در جهان» بلکه بدلیل اینکه کشف اجمالی و یا تفصیلی نسبت بهر امری گرچه هر اندازه کوچك و بی‌مقدار باشد، مستلزم کشف اجمالی و یا تفصیلی به‌کل‌موجودات جهان وجود است و علم به کل موجودات جهان، برای یك فرد و بلکه برای‌کل‌افراد نامقدور است، پس علم مطلق نامقدور است.

توضیح زیادتر اینکه هر موجودی از موجودات عالم هستی معلول کل موجودات عالم هستی است، نظام کلی و جملی جهان در خط خاصی قرار دارد که همهٔموجودات آن براساس قاعدهٔ فعل و انفعال و تأثیر و تأثر رابطهٔ خاصی که بطور قطع با واسطه یابلاواسطه رابطه‌علیت ومعلولیت است دارند و هیچ امری ازین کوشش و کشش‌های مداوم بیرون نیست و بالنتیجه هر امری محصول همهٔ امور است وبعبارت دیگر هر موجودی هم بالقوه و هم بالفعل میتواند مظهر و آینهٔ تمام‌نمای خواص وجودی همه امور باشد و بدین ترتیب احاطهٔ وجودی و علمی نامتناهی ازلی و ابدی لازم است تا علم و دانش مطلق به همهٔ امور و یا حتی یك امر حاصل شود و این امر در حد قدرت و توانائی متناهی افراد نخواهد بود. گذشته ازین امر منشأ معرفت و شناسائی انسانها بجز حواس ظاهری چیزی دیگر نیست، که این تنها منشأ بقول سوفسطائیان یونان خود قابل خدشه است، چه آنکه مدرکات حسی افراد خود نسبی است و به گفتار شیخ شهاب الدین سهروردی درباب قیاسات وحجت‌ها، دریافت‌های هیچ انسانی برای انسان دیگر حجت نیست و اصولا دریافته‌های هیچ شخصی با تمام خصوصیات قابل انتقال به دیگری نمی‌باشد

(رجوع شود به مقالهٔ دوم از حکمة ـ الاشراق).

و این معنی بجز گفتار شکاکان یونان و یا سوفسطائیانی استکه حس‌را خطاکار می‌دانند و درنتیجه منشأ علم را مورد خدشه قرار میدهند پس نتیجه آنکه حصول علم مطلق یعنی کشف تام ماهوی نسبت بهر چیزی نامقدور است.

بدون آنکه خواسته باشم افکار و آراء دانشمندان یونان را در این باب برشمرده باشم و نقض و ابرامی که نسبت بهریك از عقاید اظهار شده است ایراد کنم بطور اختصار برگزار کرده بذکر آنچه مفید است بسنده میکنم و سپس پارهٔ از عقاید فلاسفه را بویژه نظرصدرالدین شیرازی، معروف بملاصدرا را در باب علم ووجود ذهنی ذکر میکنم. بطور کلی میتوان در باب علم دو مذهب اساسی را نام برد: یکی مذهب مشاء و دیگر مذهب اشراق، گرچه مذهب سومی هم در این میان خودنمائی کرده است که تألیفی از اشراق و مشاء باشد که نمونه کامل آن ملاصدرا است.

اساس مذهب مشاء بر طبقه‌بندی علم است به تصور و تصدیق و اینکه ماهیت آن عبارت از صورتهای حاصلهٔ از اشیاء است بنزد عقل، جای کلام در اینجاست که آیا صورتهای موجودات بنزد عقل حاصل میشود یا نه؟ و بر فرض که حاصل‌میشود چگونه‌حاصل میشود؟ وآیا حصول‌صورتهای اشیاء بنزد عقل در حصول علم کافی است یا نه؟

(رجوع شود به کشاف ج ۲ ص ۱۰۵۲ و اسفار ج۱ ص ۲۹۶ وحاشیه ملاعبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی ص ۵).

بحث اساسی این است که آیا صرف حضور ویا حصول صورتهائی ازموجودات بنزد عقل و یا در قوهٔ دراکهٔ انسان علم

است یا هنوز اول کار است، صرف حصول صورتی از چیزی در ذهن انسان چه تغییری می‌تواند در وجود انسان حاصل کند؟ و انسان قبل از اینکه این صورت‌ها در ذهنش حاصل شده با بعداز حصول آن صورت‌ها چه فرقی کرده است؟ و آیا در برابر عالم وجود احساسش تغییر کرده است یا نه؟ بجز اینکه احیاناً کنجکاوی زیادتری برای او حاصل شده است و باز احیاناً علم بناتوانی خود حاصل کرده است، بدون این‌که در این مورد خواسته باشم یکسره منکر همه چیز شده باشم چه آنکه حداقل این است که انسان درین هنگام به جهل و عجز خود واقف خواهد شد، این مطلب را ازین وجهه مورد نظر قرار میدهیم که حصول صورتهائی از موجودات می‌تواند مقدمهٔ علم باشد آنهم علم نسبی نه مطلق، و حتی میتوان گفت اعتقاد بعلم و اعتقاد باینکه علمی برای او حاصل شده است و این خود مرتبه‌ایست از علم.

منطقیان که خود واضع میزان علم‌اند و برای اندیشهٔ بشری معیار و میزانی درست کرده‌اند در دو مورد خود ملتزم به انکار و یا لااقل به تردید در علم مطلق شده‌اند.

یکی در آنجا که گویند: بدانکه امتیاز فصول و اجناس و عوارض خاصه و عامهٔ اشیاء از یکدیگر در نهایت سختی و دشواری است وبعبارت دیگرآنچه را انسان فصل و جنس و نوع و عوارض خاصه و عامه میداند ودر حدود و رسوم موجودات بکار میبرد یکنوع قرارداد است و یا یك نوع علم حصولی اعتقادی غیر مثلم‌الثبوت است و بدیهی است، هنگامیکه در حدود و رسوم موجودات نوعی قرارداد مرعی شود مسائل بعدی که مبتنی بر همین حدود و رسوم است تا چه حد میتواند اعتبار و ارزش داشته باشد

(رجوع شود به دستور العلماء ج ۲ ص ۱۳٤ ــ شفا ج ۲ ص ٤٤).

البته میدانیم که اساس کار مباحث حجت و قضایا برهمین حدود ورسوم است و اینها نیز بر اساسی استوار است که تنها از نوعی قطعیت اعتقادی برخوردار است.

دیگر در باب نسبت حکمیة قضایااست که بالضرورة ملاك صدق و کذب، انطباق و عدم انطباق‌باواقع‌ونفس‌الامر قرارگرفته است و قهراً این امر احالهٔ بر مجهول است.

(رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ۱۲۹).

ازین جهت است که محققان این فن در باب این امر که بالاخره چه خبری را ما میتوانیم صادق بدانیم و چه خبری را کاذب و بعبارت دیگر پس علم چیست؟ ناچار شده‌اند در این باب متوسل به امکانیات خود شوند و گویند صدق خبر و قضیه مطابقت با اعتقاد گوینده وکذب آن عدم مطابقت با اعتقاد گوینده است، چه آنکه انطباق علم ما و بعبارت دیگر جهت ملفوظ و یا ذهنی با نسبت نفس الامری و عدم انطباق آن اولا در اختیار ما نیست و ثانیا بحث در علم ما است باینکه آیا علم ما با واقع نفس‌الامر

منطبق است یا نه؟ و جان کلام در همین است وگرنه احاله‌کردن علم را بر انطباق، و عدم انطباق دردی را دوا نخواهد کرد. زیرا واقعیت‌ها در اختیار ما نیست، موجودات جهان بر حالات و خصوصیات خاص آفریده شده‌اند و مدار وجودی و جریان طبیعی آنها بر آن خصوصیات و آثار قرار گرفته است حال ما هرجور در بارهٔ آنها اندیشه کنیم و بهر صورت که دربارهٔ آن آثار و خواص قضاوت کنیم تغییری در آنها حاصل نخواهد شد. و از همین‌جا است که مسئله بطلان افکار و نظریات و بالاخره علم بشری مطرح‌میشود هزاران سال انسانها معتقد بودند که خورشید بدور زمین حرکت میکند و می‌چرخد و نه‌تنها در باب مدار افلاك و ستارگان خطاکار بوده و اشتباه کرده بودند و بلکه دربارهٔ کوچکترین مسائل مربوط بامور پزشکی و فیزیکی وبالاخره امور مربوط بعالم طبیعت و حتی کالبد و اعضاء انسانی در اشتباه و خطا بودند، در آن تاریخ هیچیك از دانشمندان در علمیت و صحت این مسائل تردیدی نداشتند و معتقد بودند که آنچه میدانند و بعنوان علم پذیرفته‌اند با مادات نفس الامری منطبق است در حال که دیدیم بطلان همهٔ این امور آشکار گردید و از کجا ما میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه را هم‌اکنون بصورت علم‌قطعی پذیرفته‌ایم دچار سرنوشت معلومات گذشته نشود و چه تضمینی هست؟ قهراً جواب منفی است، پس علم به جز اعتقاد چیز دیگری نمی‌تواند باشد و از همین جهت است که خود منطقیان هم گفته‌اند: علم عبارت از اذعان به نسبت است، پس علم‌مطلق آرزوئی بیش نیست برای بشر، شهاب ـ الدین سهروردی در آن هنگام که هنوز از چهارچوب استدلالات ارسطوئی خارج نشده بود در مسئله علم دچار حیرت و سرگردانی شده خود گوید:

روزگاری سخت مسئله علم من را به خود داشته بود و آنچه در کتابها درین باب بخواندم من را قانع نکرد و دری به رویم نگشود تا آنکه بخواب شدم معلم اول را در خواب بدیدم و از او یاری طلبیدم، البته شیخ در حال سرگردانی و وضعی‌که داشته است بعید نیست که مهم خود را حتی در خواب هم از یاد نبرده باشد و همواره در فکر آن بوده باشد و بهرحال وی خواسته است از خود شروع کند و مبدء علم را و آنچه بنابر گفتار خودش غیر قابل انکار است ادراك ذات دانسته است باین معنی که هر کس ذات خود را اندر یابد و روح و جسمی که دارد درك میکندو بالاخره هستی و وجود خود را درمییابد و درمییابد که خود اوست و نه غیر او و میان (اناونحن) فرق میگذارد و این خود علم است.

(رجوع شود به کتاب تلویحات چاپ استانبول / ۱۹۴۵ به تصحیح کربن ص ۷۵ ـ ۷۶).

و بالاخره گوید تعقل و علم عبارت از حضور امری است برای ذات مجرد از ماده که منظور نفس است و بعبارت‌دیگر گوید: علم عبارت از حضور امری است بنزد ذات مجرد از ماده یعنی نفس و یا:

علم عبارت از عدم غیبت شیئی است از آن ذات مجرد. این تعریف نیز حلال مشکل ما نخواهد بود مضافاً اینکه خود همچنان احالهٔ بر مجهول است زیرا که سؤال اساسی در اینجا این است که آیاحضور صورت اشیاء و یا خود اشیاء عندالعقل و یا عندالذهن امکان دارد یا نه، بعبارت دیگر حضور صورت اشیاء به چیست؟ به حضور کل خواص و فوائد و آثار احکام وجودی آنها است و یا صرفاً حضور صورت اجمالی اشیاء است؟ آیا صرف حضور یك صورت صامت ناگویا را بدون اینکه آثار وجودی خود را کماً و کیفاً آشکار کند و آنچه در نفس‌الامر میگذرد نشان داده و بنمایند میتوان نام آنرا علم گذاشت و این غیر از حرفی است که سوفسطائیان گویند که حس خطا میکند و چه و چه، زیرا ما این را نگفتیم و حس را هم خطاکار ندانستیم البته به طور تسلیم باصل موضوع و یا بطور قبول اصل موضوعی.

ابوریحان بیرونی فیلسوف وریاضی‌دان بزرگ اسلام روش‌کار منطقیان را درین باب مردود دانسته، سخت بدانها حمله میکند و گوید: این اعتبارات و جهات که در طرز تفکر منطقی وجود دارد دردی را دوا نمی‌کند، از اینکه گفته شود فلان امر بالقوه معلوم است و بالفعل مجهول چه نتیجه‌ای میتوان گرفت و چه معضلی را میتوان حل کرد.

وی در مقدمهٔ کتاب استخراج الاوتار از علم هندسه ستایش کرده است وگوید: اصول هندسی لااقل این خاصیت را دارد که علاوه بر شناخت مقادیر و خواص اشکال انسان را از لحاظ دماغی نظم میدهد و به نوعی از استدلال که کمتر مبتنی بر حدس و گمان است آشنا میکند و اگر احیاناً انسان از طریقی بتواند به علم نسبی رهبری شود همان روش و طریق استدلالات هندسی است

(رجوع شود به مجموعهٔ رسائل ابو ریحان ــ رسالهٔ افراد المقال فی امر ــ الضلال و رسالهٔ استخراج‌الاوتار چاپ حیدر آباد ــ ۱۳۶۷ هـ. ق).

وی پرسشهائی چند در برابر پور سینا قرار میدهد و ازو میخواهد که‌طبق اصول منطقی که بدان گرویده است‌پاسخ گوید.

اساس همهٔ این پرسشها بر این است که میخواهد به پورسینا بنمایاندکه صرف صورتهای حاصلهٔ از اشیاء بنزد عقل نمیتواند علم‌باشد وحقایقی را نمی‌تواند حل کند.

قهراً ابوریحان منکر این مسئله نیست که بحث آنها در ماهیت علم است که چیست؟ و مسئله خواص وجودی اشیاء مرحلهٔ دیگری است، و آن مرحلهٔ تجربه و آزمایش است به منظور کشف خواص و آثار وجودی اشیاء لکن این مطلب را میخواهد افاده کند که بحث در ماهیت علم سرانجام بجائی نخواهد رسید پس بهتر است که راه عملی‌تری طی کنیم و ملاك و معیار درست‌تری بیابیم واز جزئی به کلی رویم. من در محل خود این نکته را تذکر دادم‌که منطق و روش‌کار ارسطو با تمام ایراداتی که بر آن وارد شده

است باز هم روش تعلیماتی خوبی است، روش کلاسه شده و منظم است، در چرائیها که سرانجام ممکن است به چگونگی‌ها منتهی شود تنها راه است، گر چه سرانجام آن ممکن است نتیجه مطلوب را ندهد، لکن آیا راهی بهتر از این تا کنون برای تعلیمات نموده شده است؟ گر چه راه استدلالی بقول عارفان راهی کور کورانه هم باشد، باز هم تنها راه است. و بهر حال من در مقاله این راه که راه تعلیماتی نامیدم نه‌تحقیقاتی و بدین‌مانند کردم که برای رسیدن بیك فضای وسیع روشن ناگزیر باشیم لنگ لنگان باکمك عصای چوبین از دالان دور و دراز و تاریکی بگذریم و البته تنها راه همان باشد. و در هر حال راهی است که در برابر هر دانش‌طلبی گذارده شده است و ناگزیر باید آنرا طی کند. در کتاب کبری منطق گوید: بر همه کس واجب است که طرق اندیشه و فکر کردن را بداند و طبق موازین و اصول منطق راه خطا را از صواب باز شناسد مگر آنان که مؤید من عندالله باشند.

اخوان الصفا گویند: هر آن کس که بخواهد حقایق اشیاء را بشناسد ناگزیر باید نخست از علل و اسباب موجودات جستجو کند.

(رساله نهم جلد سوم ص ۳۲۵).

اینان گویند: معرفت حقایق اشیاء عبارت از همان معرفت حدود و رسوم آنهاست، اشیاء بر دوگونه‌اند: یکی مرکبات و دیگر بسائط: اشیاء مرکبه هنگامی شناخته میشوند که اشیاء بسیطه را بشناسیم و شناخت اشیاء بسیطه به شناخت صفات ویژهٔ آنها است: از باب مثال گویند مثلا هرگاه گفته شود که هیولی چیست؟ و در پاسخ گفته شود: جوهری است بسیط و قابل صورتها، مرتبه‌ای از معرفت حاصل شده است، اگر گفته شود صورت چیست؟ و گفته شود عبارت از ماهیت چیز است و همین طور مرتبهٔ از معرفت حاصل شده است اگر گفته شودجوهر چیست؟ قهراً گفته‌میشود امری که استوار بذات خود بوده باشد وقابل صفات باشد، اگرگفته شود صفات چیست؟ قهراً گفته میشود معنائی است که مورد دانش واقع میشود و انسان از آن خبر میدهد، حال اگر گفته شود موجود چیست؟ بناچار باید گفته شود چیزی است که با یکی از حواس، آدمی آنرا درمییابد و یا عقل او بدان رهبری میشود و سرانجام گویند هرگاه پرسیده شود عالم چیست؟ ناچار پاسخ داده میشودکه عبارت ازامری است متصور برای‌انسانها یعنی هر آنچه در تصور انسانها درآید جزء عالم است و کل متصورات عبارت از عالم است و اگرگفته شود دانش‌چیست؟ گفته میشود صورت معلوم است در نفس عالم و هزاران پرسش و پاسخ دیگر که همه اینها را دانش و علم نامند.

(رسالهٔ دهم جلد سوم ص ۳۶۰ چاپ مصر ۱۹۲۸).

در رساله چهارم ص ۲۲۸ گویند: هریك از انسانها هرگاه چیزی را دریابد یافتهٔ او نیست مگر به یکی از سه راه. یا بیکی از قوای حاسه است و یا بیکی

از قوای عقلی است که عبارت از فکر و رویت و قوه تمیز باشد. و یا بطریق برهان ضروری است. و بهر حال غیر از این طرق راهی دیگر برای انسان در باب شناخت وجود ندارد. درجای دیگرگویند: علم عبارت از صورت معلوم است در نفس عالم و ضد آن جهل است که عدم این‌صورت‌مذکور است. بطوریکه ملاحظه میشود این تعریفات و بیانات چیزی به وضع موجود انسان بجز تحریك حس کنجکاوی وآگاهی بیشتر از جهل ونادانی نمی‌افزاید. اینان‌اصول‌پرسشهای فلسفی را در نه گونه خلاصه کرده‌اند و قهراً پاسخ به آن پرسش‌ها را هم، اصول این سؤالات‌که عبارتند از:

۱ــ هل هو موجود املا ــ یعنی پرسش از وجود و عدم چیزی است.

۲ــ ماهو ــ که سئوال از حقیقت چیز است که مسئله حدود و رسوم بمیان می‌آید.

۳ــ کم‌هو ــکه پرسش از مقدار چیز است.

٤ــکیف‌هو ــکه پرسش از کیفیت‌چیز است.

۵ــای‌شئی هوــ که پرسش از فصول و ذاتیات چیزی است.

٦ــ این هو ــ که پرسش از مکان وجودی چیزی است.

۷ــ متی هو ــ که پرسش از زمان وجودی چیزی است.

۸ــ لم هو ــ که پرسش از چرائی چیزی است.

۹ــ من هو ــ که پرسش از مشخصات چیزی و یا کسی ست

(رساله هفتم از جلد اول ص ۱۹۸).

بطوریکه ملاحظه میشود، نهایت سخن در باب ماهیت علم انسانی، به تعریفات و حدود و رسوم منتهی میشود وسرانجام هنوز جای این پرسش باقی است که آیا حدود معرفت انسان از اشیاء وموجودات جهان چه اندازه است و تنها علم انسان محدود به ظواهر و صفات و خواص ظاهری است و آن هم نسبی است و یا بکنه وحقایق اشیاء هم‌میتوان علم حاصل کرد. شهاب‌الدین سهروردی در ضابطهٔ هفتم در مورد بیان مواد قیاسات گوید: در دانشهای حقیقی فقط برهان بکار آید و آن قیاسی است که از مقدمات یقینی مرکب شده باشد و آنچه را بطور یقینی از مقدمات دریابیم یا اولیاتند و آنها آن نوع معلوماتی است که تصدیق و حصول آنها موقوف به چیزی جز تصور حدود آن نباشد، اینگونه دانشها اگرچه از راه کسب باشد باز هم جزء اولیات محسوب می‌شود: و یا معلوماتی بود که از راه مشاهدات بواسطهٔ قوای ظاهره و یا قوای‌باطنه حاصل می‌شود البته بایدبدانی که مشاهدات توبرای غیر توحجت نیست مادام که شعور و مشاعر او نیز بمانند شعور و مشاعر تو نباشد و یا معلوماتی است که از راه حدس حاصل شده است که شامل مجربات، استقراء و غیره است، سپس به نقض و جرح مجربات ومعلومات حاصلهٔ از استقراء می‌پردازد که خلاصهٔ کلام او این است که: دانش مطلق از این گونه مقدمات حاصل نخواهد شد و آنچه

سرانجام از این‌طرق بدست می‌آید دانشی است نسبی، هم نسبت بافراد و هم‌نسبت به موضوعات و مقدمات و تنها ظواهر و صفات ظاهری و خواص جزئی امور برای انسانها روشن میشود، بالاخره گوید: نه محسوسات تو برای غیر تو میتواند بطور کامل حجت باشد و نه حدسیات و دریافتهای حدسی تو. و بالاخره این مسئله قابل توجه است که‌آیا عقل محض بدون اینکه توأم با تجربه و یا استقراء و تمثیل باشد میتواند مورد اعتماد واقع شود یا نه؟

حدود و ارزش عقل محض ـ سخن ما در ابتدای بحث همین بود که عقل محض تا چه حد می‌تواند ارزنده باشد، و قضاواتی‌که عقل محض درموردصورتهای حاصلهٔ بنزد خود میکند تا چه حد مورد اعتماد است، و از کجا معلوم که حدس و وهم در بسیاری از مسائل مصاب نباشد.

مسئله قابل ملاحظه‌تر این است که اغلب ما در معلومات یومیهٔ خود و حتی در بسیاری از مسائل دقیقه، استقراء و تمثیل بکار برده و از راه نوعی تمثیل علم به آن حاصل میکنیم و با وجودیکه همواره مورد اعتماد ما مجربات وتمثیلات است باز هم متوجه عقل محض می‌شویم. اساس ایرادات ابوریحان بیرونی بر پور سینا همین است، وی عقل محض را با تمام قدوسیتش در دریافت اصول علمی نارسا میداند و گوید حتی در قضاوتش نسبت به مواد و فرآورده‌های حواس نیز اشتباه‌کار است.

برهان ان و برهان لم ـ نتیجه اینکه قضاوتهای عقل محض بویژه در جهت بررسی علیت‌های محضه و برهان لمی سخت در معرض خطا و اشتباه است، و این راه یعنی توسل ببرهان (لم) اعم از آنکه واسطهٔ در اثبات باشد یا واسطهٔ در ثبوت نه کمیتی را روشن میکند و نه کیفیتی را، از علت چگونه میتوان به معلول رسید بجز اینکه میتوان گفت هر علتی ناچار است از معلولی، البته این اصل مسلمی است که باز مستند باصل تجربه و استقراء است و اصلی است کلی، زیرا علیت هنگامی تحقق می‌پذیرد که معلولی باشد لکن حرف در اینجاست که از کجا که معلول این‌علت خاص همین باشد که احیاناً من درک کرده‌ام و چیزی دیگر نباشد جان کلام درپیدا کردن رابطهٔ علیت است و همین امر است که ماگفتیم یافتن رابطهٔ علیت بین اشیاء در نهایت صعوبت و بلکه ناممکن است اگر منظور علیت تامه باشد. حتی با توجه به نکتهٔ که در ابتداء بحث گفتیم هرموجودی در این جهان معلول همه موجودات است هر امری زاییدهٔ همهٔ امور است و بقول سعدی شیرازی:

ابرو بادو مه و خورشیدوفلك درکارند
تا تونانی بکف آری ،و بغفلت نخوری

پس هیچ موجودی در عالم نمیتواند منقطع الارتباط از سایر موجودات باشد و بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند با قطع نظر از سایر موجودات علیت تامه داشته باشد، علل تامه هر موجودی همهٔ موجودات‌اند، نه یکی و نه دو تا و نه

چند تا، و بدین ترتیب روشن شد که کشف رابطهٔ علیت بین موجودات که عبارت اخرای دانش است تا چه حد ناممکن است و نیز روشن شدکه درجهت برهان ان نیز همین ایراد جاری است، همین قدر میدانیم که موجودات معلول علت‌اند لکن کدام علت؟ جان مطلب همین جا است.

مذهب اشراقی ـ مذهب دیگر درباب علم، مذهب اشراق است بر اساس (العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء) و آن بنا به گفتار خود آنان از راه یافت حاصل میشود نه بافت، از راه اتصال به عقل فعال است علاوه بر مشرب‌های اشراقی که بنا بر مشهور أعلام آن فیثاغورث و افلاطون و افلاطونیان اخیر حوزهٔ اسکندریه‌اند که راه استدلال و اندیشه‌های نظام یافته را جهت نیل به حقایق و درک واقعیت‌ها کافی ندانسته‌اند و راه دیگریرا که راه ریاضت و ذوق استجهت نیل باسرار وجود و علم مطلق پیشنهاد کرده‌اند، در جهان اسلام نیز کم و بیش همهٔ فلاسفه راه ذوق را ستوده‌اند، وبرای رسیدن به حقایق آنرا برگزیده‌اند وحتی کسانی بمانند شیخ‌الرئیس ابن سینا سرانجام از استدلالات مشائی و روش اندیشه‌های نظام یافته گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، حتی در کتاب اشارات‌که ظاهراً بروش‌مشائیان نوشته شده است سرانجام گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، سرانجام ناچار میشود که راه استدلال را به یکسو نهد و از ذوق استمداد طلبد و راه ریاضت را در نظام حکمت عملی بر نظام حکمت نظری برتری دهد و از نظام علت و معلول بنظام دریافت مستقیم از عقل فعال روی آورد.

(رجوع شود به ترجمه اشارات چاپ تهران ۱۳۱۶ هـ ش ص ٦٧).

وی گوید: بدانکه این چیزها که ما برشمردیم و بر هستی آن گواهی دادیم نه به سبیل آنست که اموری عقلی اقتضای آن کرد که این معنی ممکن است و بس و اگرچه آن حال چون باشد هم معتمد است، بلکه چیزهائی است که به آزمایش ومشاهدت ثابت شد و بعد از ثبوت، طلب سبب آن کردند (ترجمهٔ اشارات ص ۱۹۵) بود که بتو رسیده باشد چیزها از عارفان و بدل گوئیا از آن متأبی باشی و از آن سبب برد شتابی، چون بشنوی توقف کن و شتاب مکن، که اندر اسرار طبیعت مانند این احوال را اسبابیست و باشد که مرا افتد که قصهٔ از آن بر تو خوانم

(ترجمهٔ اشارات ص ۱۹٦)

زنهار نباید زیرکی تو و بیزاری تو از عامیان آن دانی که هر چیز را منکر شوی، زیرا که از .س سبکی و عجزاست و حماقت اندر بدروغ داشتن چیزی که حال آن ترا پیدا نشده است. اساس کار اشراق در باب معرفت این است که نفس آدمی در اثر ریاضت باید صاف و مصفا شود و از آلودگیها مبری و بدور گردد تا مستعد درک حقایق مستقیم شود و در اثر اتصال به عقل فعال که حاکم بر همهٔ جهان است و علةالعلل عالم ناسوت است

بر جهان ناسوت اشراف پیدا کند زیرا ازین راه تسلط کامل بر همهٔ علل و معلولات پیدا میکند و به علم حضوری و بلکه علم شهودی همه امور را مشاهده میکند و بعبارت دیگر بمرتبهٔ عین‌الیقین و بالاتر از آن به حق‌الیقین میرسد.

و عجب این است که تمام کسانیکه که در راه علم بمعنی خاص یعنی علوم ریاضی و تجربی گام برداشته‌اند در باب معرفت و بویژه معرفت به عالم نامرئی و متافیزیك از راه و روش اشراق پیروی کرده‌اند و شاید هم تعجب‌آور نباشد چون علم‌رسمی ازنظر دانایان مستند به تجربه و استقراء و آزمایش است و بعبارت دیگر یا استدلالات ریاضی و هندسی است و یا توسل به استقراء و تجربه است و نوع استدلالات منطقی براساس قیاسات و اجناس و فصول که نوعی قرارداد است از نظر اینان نه انسان را به‌علوم ریاضی و مجرد محض رهبری می‌کند و نه علوم تجربی و طبی و طبیعی و به طریق اولی به معرفت مطلق راهبر نخواهد بود، اگر راهی برای معرفت مطلق و جهان متافیزیك وجود داشته باشد همان راه ذوق و یافت و همان روش حکمت ذوقی اهل خطاب است.

وبهرحال‌یکی ازمباحث‌مهم‌فلسفی‌درقسمت امور عامه و فلسفه الهی نحوهٔ حصول علم و وجود ذهنی و دانش بشری است به موجودات جهان، در این مبحث قسمتی از مباحث مربوط به چگونگی حصول معرفت مورد بررسی و مداقه قرار گرفته است و قهراً این مبحث پس از بحث از اصل حصول معرفت، و بعبارت دیگر پس از فراغت از اینکه حصول معرفت اصولا ممکن است و نیز پس از بحث از اینکه بر فرض امکان حصول معرفت حدود و اندازهٔ آن چیست؟ و آیا حصول معرفت مطلق ممکن است و یا معرفت‌های بشری به جهان وجود و موجودات عالم نسبی است و انسانها تنها میتوانند گوشهٔ از اسرار جهان طبیعت را دریابند و آنهم دریافتی که قسمت سهم آن برای هر کسی تابع احساس خاص اوست و قابل انتقال بدیگران نمی‌باشد این مباحث و مباحث دیگری که مربوط به استفاده از روشهای مختلف است در باب معرفت یعنی روش اشراق و یافت مستقیم و روش استدلالی مشائی نیز استطراداً در مبحث وجود ذهنی بدین صورت که در فلسفهٔ اسلامی مدون شده و مورد بحث قرار گرفته است درمکتب‌های فلسفی یونانی دیده‌نمی‌شده.

مبحث بدین‌سان آغاز می‌شود که برای هر چیزی چهار مرحله از وجود هست وجود عینی خارجی، وجود ذهنی ظلی، وجود لفظی و وجود کتبی (رجوع شود به منظومهٔ سبزواری ص ۱۰ و ۲۲ ـ ۲۸).

و به‌گفتار سبزواری «للشئی غیرالکون فی‌الاعیان ـ کون بنفسه لدی الاذهان». در میان فلاسفه و دانایان قرون اخیر، صدرالدین شیرازی معروف بملاصدرا بحث جالبی در این باب کرده است که خلاصهٔ آنرا در این مقال ایراد کرده و به بحث خاتمه میدهیم. وی گوید:

بجز دستهٔ از فیلسوفان که پیرو

مکتب حس و ظاهرند فیلسوفان دیگر گویند برای هر موجودی که در این جهان است. بجز وجود ظاهری محسوس بحواس و ظهوری که برای همه روشن و مکشوف است وجود و ظهور دیگری است که از آن تعبیر بوجود ذهنی و ظلی شده است، و بجز کون و وجود در اعیان که آثاری خاص بر آن مترتب است و قهراً آثار و لوازم آن در تحت اراده واختیار انسان نیست وجودی است بماهیته و نفسه در اذهان انسانها و یا نزد اذهان بنحو قیام صدوری نه حلولی بمانند قیام اشیاء و موجودات ممکنه بمبدی عالیه (یعنی قیام به جواهر عقلی و نفسی) و بالاخره قیام معلولات به علل خود، یا معلولات ممکنه بمبدء المبادی. ملاصدرا نخست دومقدمهٔ که بقول خود روشنگر بیانات او است ذکر کرده و گوید: هرگاه اختیار عقل و هوش خود را از قید اسارت شبهات، و ایرادات و تلقینات ارباب اغراض و امیال واهوای فاسده نجات‌بخشی وبفکرت سلیم خود بازگردی و زمام خرد خود را در اختیار گیری آنگاه است که حقایق را اندر یابی و دریابی که اثر فاعل ولواحق و ضمائم آن نخست متعلق باطوار و انحاء وجودی اشیاء است نه ماهیات‌آنها (البته این مقدمه مبتنی است بر فرض اصالت وجود که خود پیرو آنست.) زیرا ماهیات فی حد نفسه بی‌نیاز از جعل‌اند و محتاج به اثر فاعل نمی‌باشند بعبارت دیگر ماهیات اموری اعتباری میباشند و خودبخود مجعول به جعلی نمی‌باشند وجود نیز دارای مراتبی است به کمال وضعف و شدت و نقص و غیره و بالاخره مقول به تشکیك است و بر حسب مراتب و مدارجی که دارد دارای آثار و خواص و لواحق و ضمائم است. وی گوید:

این معنی خود ثابت است که اشیاء جهان محسوس و عالم صورت را عالمی دیگر است و وجودی بجز آنچه بوسیلهٔ حواس ظاهر دریافته شود و آن عالم باطن است که مشهود و منکشف برای قوای باطنی است آن قوائی که ویژه اصحاب کشف و شهود است و بدین ترتیب باید گفت سه عالم وجود دارد یکی عالم صور حسیه دوم عالم اشباح که فوق صور حسیه است و سوم عالم عقول مجرده، انسان بواسطهٔ حواس ظاهری خود صور محسوسه را مشاهده کرده درمییابد و بواسطهٔ قوای باطنی خود و خیال عالم اشباح را درمییابد و بوسیله قوت عقلیه عالم عقول را اندر یابد و بدین ترتیب دانش انسان سه مرحله دارد، شیخ اشراق نیز براساس علم اشراقی حضوری که آخرین مرتبهٔ کمال یافته علم است تقسیماتی برای مراتب دانش قائل شده است، وی‌گوید:

همانطور که مرائی در حدقهٔ چشم رائی جایگزین یا منتقش نشده و رؤیت عبارت از مقابلهٔ مستنیرات است با چشم همین طور هم علم عبارت از حضور صورت‌های معلوم بنزد عقل نمی‌باشد و در هیچیك ازقوای دماغی صورتی انطباع نمی‌یابد و مثلا صورتهای متخیل منطبع در قوت خیال نیست چه آنکه با عقل‌عادی هم میتوان دریافت که انطباع بزرگ در کوچك محال است وی گوید بنابر این

صورتهای حسیه در عالم اشباح‌اند که از آن تعبیر به خیال منفصل نموده است.

نفس آدمی را خداوند بدان‌سان بیافریده است که قادر است هرگونه صورتی که بخواهد بیافریند زیرا که نفس از عالم ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق باشد چه آنکه معطی شئی فاقد آن‌نتواند باشد ومناط عالمیت همین است بعبارت دیگر نفس میتواند علت وجودی موجودات باشد بر حسب قوت و ضعف و مراتبی که دارد تا برسد به نفس قدسی اولیاءالله پس احاطهٔ علیت به مخلوقات و معلولات خود دارد و معنی علم همین است.

چه آنکه خداوند، نفس آدمی را به عنوان نمونهٔ خود بیافرید، از لحاظ ذات و صفات و افعال، پس نفس مجرد از اکوان و حیز و جهات است، جهانی است کوچك، و نمونه‌ایست بارز ازذات خدا و اوست خلیفةالله، که در مرتبهٔ کمال و عروج اتصال یافته بعالم قدس الهی پیوندد، در این مرتبه قدرت آفرینندگی اعجاب آوری پیدا خواهدکرد.

محی‌الدین عربی گوید: عارف دانا بسبب همت خود بیافریند و به آفریدهٔ خود وجود خارجی دهد و این آفریدهٔ او تا آن هنگام پابرجاست که همت نگهدارد.

و بدین ترتیب ملاحظه میشود که اشراقیان در یك مرحله علم را عبارت از نوع حضور مخلوق عندالخالق میدانند و معلول بنزد علت و معنی شهود همین است.

(رجوع شود به‌اسفار ج۱ ص ۲۹۶).

شهاب‌الدین گوید: ان‌العلم کمال للوجود من حیث مفهومه ولا یوجب تکثراً (تلویحات ص ۷۲).

ملاصدرا گوید: ما معدومات خارجی را تصور کرده درمییابیم و بلکه گاه باشد که اموز ممتنعه را نیز تصورکنیم مانند شریك باری، اجتماع نقیضین... بطوریکه اینگونه‌معدومات ازسایرمعدومات متمایز شوند و بنا براین اینگونه امور را نیز نحوهٔ و مرتبه‌ایست از وجود. البته وجود خارجی که ندارند پس وجودذهنی دارند، حال باید دید ذهن خلاق این امورات است و یا اینکه دریابندهٔ آنها است بدیهی است که این امور براساس قاعدهٔ فلسفهٔ مشاء وجود خارجی ندارند و بنابراین بدون شك باید گفت این امور مخلوق ذهنند و لکن بر مسلك اشراق هر آنچه در وهم و ذهن آید وجود دارد و اصولا قضایا همه موجبه‌اند و قضایای سالبه همه بازگشت به موجبه میکنند، طبقه‌بندی کردن قضایا و امور به ممکن و واجب و ممتنع کار ذهن و وهم خطاکار است بیك‌اعتبارهمه‌معدومند و باعتبار دیگر همه موجوداند و اصولا از کجا معلوم است که اجتماع نقیضین از امور ممتنعه باشد و تقرر خارجی نداشته باشد، نوری هست وظلمتی نور، نور است و ظلمت ظلمت است نه عدم، احکام ما نسبت باموریکه در خارج وجود ندارند اگر واقعاً وجود خارجی نداشته باشند احکام وهمی است هم حکم ساخته ذهن است و هم وجود ذهنی آنها که موضوع حکم است و بنابراین اگر امر

بدینسان باشد علم ما جهل است، تنها نمودار این معنـی است کـه ذهـن در تصورات خود مطلق‌العنان است.

بحث اساسی در باب علم در ایــن نیست که وجود ذهنی درست هست یــا نیست، چه اینکه این مطلب از بدیهیات است که هر کس هم وجود خود را تصور میکند و هم موجودات دیگر را و حتی برای معدومات هم موضوعی در ذهن‌حاضر میکند و به آن حکم میکند و نیز بحث در این نیست که حصول و یا حضور این صورتها در ذهن به شبح آنها در ذهن حاصل شود و یا عین آنها و یــا صورت انعکاسی آنها، تا ذوق ناله بگوید همهٔ امو در آینهٔ عقل فعال وجود دارد و نفس انسان پس از اتصال به عقل فعال آنها را مشاهده میکند، بحث در این است که علم تجریدی، یعنی احکام و قضاوتهائی که بدون در نظر گرفتن کمیت و کیفیت موضوع میشود و به عبارت دیگر بدون اثبات موضوعیت آنها موضوع حکم‌می‌شود تا چه اندازه میتواند معتبر باشد، پس همهٔ احکام ذهنی ما بر مبنای موضوعات مقدرةالوجود است که بر فرض که چنین موضوعی باشد حکـم آن چنین و چنان است مثلا اگر گفته شود العنقاء طائــر بدین معنی است که اگر عنقائی بــاشد طائر است تازه احکام ما بر موضوعات مقدرةالوجود هم نادرست است‌ازکجا اگر عنقائی وجود داشته باشد طائر است بجز اینکه فرض انسان است پس احکام ما بر موضوعات مقدرةالوجود هم فرضی است، پس هم مـوضوعات فـرضی است و هم احکام و همین‌طور است درتمام مـواردی که ذهن حکم میکند پس حکم ذهنی دلیل بر نحوهٔ از وجود نیست، البته در نوع این احکام که مجموع زوایای هر مثلثی مساوی با دو قاعده است باید دانست که نوعی حکم مستفاد از تجربه و آزمایش است و بالاخره بسیاری از براهین کـه برای اثبات وجود ذهنی آورده شده است و بلکه همهٔ آنها بر احکامی است که ذهن صادر میکند و این امر بجز اینکه ذهن تصوراتی میکند از موضوعاتی و سپس حکمی بر آن موضوعات بار میکند چیز دیگریــرا نمی‌تواند ثابت کنـــد. برهان تجرید علمی هم که ما میتوانیم تعینات و تشخصات وفصول مشترك نوعی یاجنسی را ملغی کرده و کلیات را مجرداً تصور نمائیم و احکامی بر آنها استوار کنیم تنها خلاقیت ذهن را ثابت میکنـــد والا معلوم است که کلی بعنوان کلی وجود ندارد، قضیهٔ فرعیه که گوید: «ثبـوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت‌لـه» اصل مسلم است لکن ثبوت ذهنی مسئله علم را حل نمیکند.

ارسطو و پیروان وی مانند فارابی و ابن‌سینا و جز آنها گویند ظرف وجـود ذهنی و ظهور ظلـی عبارت از قــوای ادراکی عقلی، یا وهمی و یا حسی است بدین معنی که موطن کلیات، نفس مجرد است و موطن معانی جزئیه، قوهٔ وهمیه است، و موطن صور حسیة، حس و خیال است و بر این مبنی ایرادات و اشکالاتی وارد شده است. خلاصه کلام در این باب این است که هرگاه ما اشیائی را تصور

کنیم دو امر برای ما حاصل میشود، یکی آنچه موجود در ذهن است که معلوم است و امری است‌کلی و آن حال درذهن نیست و بلکه بمانند حصول شئی در زمان و مکان است، دوم موجود در خارج است و آن در حقیقت معلوم است و جزئی است، وی گوید: آنچه در ذهن است نفس ساخته است و مخلوق نفس است و آنچه در خارج است در تحت اراده و اختیار ما نیست، پس در حقیقت معلوم بالذات ما همان متصورات ذهنی است وگرنه آنچه در خارج است از هرجهت نمی‌تواند معلوم باشد.

این مطلب که گفته شده است که وجود ذهنی اضعف از وجود خارجی است تنها مطلبی است دقیق که میتوان بدان تکیه کرد اگر بدین معنی باشد که درست عکس مطابق با اصل نیست بدیهی است که وجود ذهنی چیزی است و وجودخارجی چیزی دیگر و از همین جهت است که محققان گفته‌اند: ادله وجود ذهنی بر این اساس است که اشیاء موجود در خارج، بوجود دیگری که بر آن آثار ویژهٔ وجود خارجی مترتب نیست در ذهن موجود میشود، وجود ذهنی را دو جهت و وجهه است یکی وجههٔ قیاس آن بوجود خارجی که ازین جهت فاقد آثار خارجی است و بنابراین حاکی ومثالی ازوجود خارجی است، دوم لحاظ آن فی نفسه و ازین جهت که خود وجودی است و در برابر عدم است و بدیهی است که لحاظ آن بدین جهت منشأ آثار است و البته این گونه آثار ربطی به آثار وجود خارجی ممکن است نداشته باشد.

بحث در این است که این موجود بدین وضع آیا از مقوله‌کیف است یاآنکه صورت مثالی است و از باب اتحادمدرك و مدرك و عاقل و معقول است بنحواتحاد حمل هو هو، ملاصدرا در اینجا صبغه اشراقی بخود گرفته و گوید: کسی که دل او بنور خدا روشن باشد درمییابد که نفس نسبت بمدرکات خیالی و حسی‌خود به فاعلیت و مبدعیت نزدیك‌تر است تا آنکه قابل و محل باشد و هرگاه این اصل را قبول کنیم که نفس فاعل و مبدع مدرکات خیالی و حسی است بسیاری از اشکالات بر وجود ذهنی مرتفع خواهد شد، بالجمله نسبت نفس انسان بصور عقلیه نسبت اشراقی یکطرفی است و نفس درهنگام ادراك معقولات‌کلیه ذوات عقلیه مجرده را مشاهده میکند، نه آنکه آنها را انتزاع کند و بعبارت دیگر نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود به بیان دیگر گوئیم چون بازگشت دانش بنحوی ازوجود است و آن دانش امری است مجرد که حاصل است از برای‌گوهر دراك (عقل) یا حاصل است نزد آن و از طرفی هر وجودی جوهر باشد یا عرض، ملازم و همراه ماهیت کلی است که از آن ماهیت کلی عارفان به عین ثابت تعبیر کرده‌اند و متصف بوجود و عدم نیست و از طرفی دیگر چون موجود فی نفسه اعم از محسوسات و یا معقولات است، وجودات مادیه یا مجرده همه با ماهیات متناسب با خود متحداند و آن ماهیات بالعرض‌موجود

بوجودات میباشد.

حاصل کلام آنکه اولا هر موجودی بهر نحو که باشد دارای ماهیتی است و ثانیاً هر موجودی عم از مجرد و مادی متحد با ماهیت متناسب با موطن خود میباشد.

نتیجه آنکه وجود رابطی که عبارت از معلومات قوای دراکه است اگر مربوط به وجودات حسی باشد عبارت از مثول و شبح آنها است در مقابل نفس در غیر این جهان بواسطهٔ مظهریتی که برای نفس هست، بدین معنی است که صورتها و اشباح آنها در مقابل نفس قرار میگیرند و موطن آنها جهان دیگری است و نفس مظهر آنهاست، مانند آینه و خیال بدون آنکه حلول کند در نفس، اما معلوم عقلی یعنی آنچه مربوط به عقلیات و مجردات است معلوم بودن آنها برای نفس بواسطه ارتقاء نفس است بسوی آنها و اتصال بدانها است. و بالجمله برای‌نفس انسان بواسطه صقالت و روشنی و جلوهٔ که دارد در هنگام توجه باشیاء و مقابلهٔ که بین آن دو حاصل میشود صورتهای عقلی و حسی و خیالی حاصل میشود.

(رجوع شود به المشارع والمطارحات شهاب‌الدین ص ۴۷۵ و ۴۸۵ و اسفار ج ۱ ص ۲۸۶، ۲۷۲ و رجوع شود به شرح حکمة ص ۳۴۲، و اسفار ج ۲ ص ۱۳۳).

وجود رابطی ـ وجود رابطی نزد فلاسفه بدو معنی است یکی وجودمحمولی که وجودش فی نفسه عین وجود آن برای غیر میباشد «وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره» مانند وجود بیاض و دیگر بمعنی رابط محض که روابط و نسب میان محمولات و موضوعات باشد، قسم اول معنای اسمی است که خود مستقل است نه بمعنای استقلال لنفسه و قسم دوم صرف‌الربط و از معانی حرفی است که وجود آن وجود تعلقی است که صدرا آن را وجود رابط نامد تا آنکه میان دو قسم فرق باشد، رجوع به نفسیات ثلث و نور شود.

(از شرح منظومه ص ۱۸، ۱۶۸ و اسفار ج ۱ ص ۱۸).

وجود ضروری ـ مراد وجود واجب حق است.

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۸) رجوع به واجب شود.

وجود ظلیـ مراد ازوجود ظلی گاه‌وجود ذهنی است در مقابل وجود خارجی و از نظر عرفا وجود ظلی وجود تمام ممکنات است که ظل و نمونه و رشح فیض ذات حق‌اند.

(از کشاف ص ۱۴۰۳)

وجودعامـ مراد از وجود عام فیض منبسط حق است چنانکه گویند وجود عام مقابل باجمیع وجودات میباشد که‌بواسطهٔ نسب احدیت پدید آمده‌اند.

وجود عام بدیهیـ مراد از وجود عام بدیهی همان معنای مصدری انتزاعی و مفهوم اعتباری است که ما بـه‌الاشتراك میان تمام اشیاء است زیرا بر تمام اشیاء این مفهوم که معادل کلمهٔ«هست» میباشد اطلاق میشود (از مفتاح ۱ ص ۸، ۱۰)

رجوع به وجود شود.

وجود عام‌منبسطـ این اصطلاح عرفانی است و مراد وجود بمعنی سعی است که نفس رحمانی باشد ز مقید بعموم است و آنرا رحمةو اسعهٔ الهی نیز نامیده‌اند وآن ظل وجود حقیقی است و وجود ذهنی و خارجی هر دوظل‌آن ظل‌اند (شرح‌قیصری برفصوص، ص ٦)

وجود عقلیـ مراد از وجود عقلی‌همان وجود ذهنی است. رجوع بوجود ذهنی‌شود

وجود عینیـ مراد از وجود عینی‌وجود خارجی اشیاء است در مقابل وجود کتبی و ذهنی (از اسفارج ۲ص ۴۸۸ واسفارج ۲ ص ١٧٤).

وجود کاملـ وجود کامل مقابل وجـوه ناقص است و آن مرتبهٔ از وجود است که مراتب نقص و فقر را رها کرده و حائز مراتبو کمالاتی‌شده باشد وچنین وجودی نسبت بوجود دیگری که مراتب نقص و عیب آن زیادتر است کامل‌است و بنابراین کمال و نقص از امور اضافی است و هر موجودی نسبت بموجود کاملتر ناقص و به موجود ناقص تر کامل است و وجود نفوس کامل است نسبت باجسام و عقول نسبت به نفوس و اکمل وجودات وجود. حقتعالی است که فوق آن کمالی نیست(از شفا ج۲ص ۵۸۷).

وجود کتبی

وجود کتابی

اهل نظر گویندوجود

را سه مرتبت است.

یکی وجود عینی خارجـی کـه متحقق و متقرردر خارج‌است و او را آثاروعوارض و خواص عینی خارجی است چنانکه آتش در خارج محرق و حار است.

و دیگر وجود عینی که ظل وجود خارجی است و بر آن آثار و خواص خارجی‌مترتب نیست باین معنی که وجود ذهنی آتش حار و محرق نیست.

و سه دیگر وجود کتبی است که ترسیم آتش بر لوح و یا کلمهٔ آتش باشد کـه آنهم نحوی از وجود است. (از دستور ج ۳ ص ۴۴۹).

وجود محمولیـ مراد وجـود اوصاف و اعراض است که وجود آنها وجود رابطی و محمولی است مانند وجود بیاض وسواد وغیره. (دستور ج۳ص۴۴۸) رجوع‌بوجود رابطی شود.

وجود مستعارـ مراد وجودات انتسابی و وجودات ممکنات است. (از رسائل صدرا ص ١٤٧).

وجود مطلقـ مراد از وجود مطلق وجود حقتعالی است که محدود بحدخاصی نیست در مقابل‌وجود مقید که‌مانند وجودانسان، فلك، نبات، جماد و غیره است.

جامی گوید: بدانکه بنزدمحققان صوفیه حق وجود مطلق است یعنی بود و یافت و هستی محض و آنرافیض مقدس‌ومشیت مطلقه هم نامیده‌اند و گاه مراد از وجود مطلق وجود من حیث هو وجود را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است. (از اسفار ج ۳ ص ۲۳ـ ج۱ ص ۲۹).

وجود مقیدـ مراد وجـودی است کـه محدود بحدود است مانند وجـود جماد. نبات. معادن، عقول، نفوس و غیره در مقابل وجود مطلق. (از اسفار ج ١ ص

۱۹٤).

وجود مفارقیـ وجود مفارقی در مقابل وجود مادی است و مراد نفوس و عقول است. (از اسفار ج ۱ص۸).

وجود مکتفیـ وجود مکتفی بوجودی اطلاق میشود که در تمامیت خود نیازی بسبب جدای از ذات خود نداشته باشد مانند نفوس سماویه که فاعل‌اند نه منفعل و مکتفی بذاتند. (از شفا ج ۲ ص ٤۸۱)

وجود منبسطـ وجود منبسط را در اصطلاح عرفا نفس رحمان نامیده‌اند.

و صدرالدین گوید اول ما صدر وجود منبسط است که‌حق لمخلوق هم نامیده‌اند و نور ساری در تمام موجودات است و از این جهت روح وجود هم گویند و در هر مرتبتی بصورتی نمایان میشود و آنراظل و هباء و عما هم نامیده‌اند. (از اسفار ج ۳ ص ۲۲ـ ج۱ص ۱۹۳ـ شرح منظومه ۱۰۵).

وجود نفسانیـ مراد وجود نفس است باباافصل گوید: و از سخن گذشته در فتح اول دانسته شد که فروتر پایه از مراتب وجود وجود امکانیست و معنی‌لفظ امکان شاید بودنست و فروتری این پایه از پوشیدگی و نا پیدائی او است و برتر از این پایه وجودجسمانی است که اگرچه بر جسم پوشیده است بر جز جسم‌که‌نفس است پیداستو از این‌پایه برتر وشریفتر وجود نفسانی و روحانی است در روشنی و پیدائی از آنکه وجود جسم بدوومراورا روشن گردد و از آن برتر وجود عقلی است که وجود نفس بعقل روشن گردد و وجود عقلی از همهٔ مراتب برتروشریفتر و پاینده‌تر است. (ازمصنفات بابا ج۱ ، رساله ۱ ص۲۹).

وجودیهـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔوجودیه همان قضیهٔ مطلقهٔ خاصه است که حکم‌در آن بوجود ایجاب یا سلب کند نه بامکان صرف (اساس الاقتباس ص ۱٤۱).

وجودیهٔلادائمهـ (اصطلاح منطقی)قضیهٔ مطلقهٔ که مقیدبلادوام باشد وجودی‌لادائم خوانند. (از اساس‌الاقتباس ص ۱٤۱).

وجودیهٔ لاضروریهـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ مطلقه که مقید بلاضرورت باشد وجودی لاضروری خوانند. (از اساس ـ الاقتباس ص ۱٤۱).

وجود خیالیـ (اصطلاح عرفانی) طایفهٔ گویند وجود بر دو قسم‌است وجود حقیقی ووجود خیالی، خدای وجود حقیقی داردو عالم وجود خیالی. که عالم نیستی است هستی نما عالم جمله بیکبار خیالی و نمایشی است و وجود خیالی و عکسی و ظلی بود.

(رجوع شود بانسان کامل نفس ص۹)

وجهـ (اصطلاح ذوقی) وجه اعتبار ذات‌و جهت فیاضیت حق است و اعتبار ذاتست بحسب تمام اعتبارات که هرکجا مینگری «فثم وجه‌الله»

مظفر کرمانی گوید،

وجه چبود، مجمع حسن بتان
باغ دل بستان عشق عاشقان
وجه او بی پرده چون مشرق بود.
دیده‌ها را مغنی و مغرق شود

و وجه اطلاق و تقید اعتبار ذاتست بحسب سقوط‌جمیع اعتبارات، زیراکه‌ذات،

وجود است من حیث‌هووجود بحسب سقوط اعتبارات یعنی حقیقتی که با هرشیء‌است از غیر مقارنه لاجرم وجود مقارن شیء باشد که وجود باو موجود بود و به خود معدوم و غیر هرشیء است از غیر مباینه.

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ۳ ص۳۳)

از نبی اینما تولو، خوان
ثـم وجـه اللهش متمم دان
یعنی آن سوی که‌روی قصدآری
تـا حـی بندگیش بـگـذاری
وجه حق کان بـود حقیقت او
باشد آنجا به سوی او کـن رو

عطار گوید:

ای دو عالم پـرتوی از روی تو
جنة الفردوس خـاك کـوی تو
صد جهان پر عاشق سرگشته را
هیچ وجهـی نیست الا روی تو
صد هزاران قصه دارم دردناك
دور از روی تو ، هر موی تـو
کور باید گشت از دید دو کون
تا توان کردن نگاهی سوی تـو
وجهك وجه‌القمر، قلبك مثل‌الشجر
روحك‌روح‌البتاء، حسنك نورالبصر
چشم تو چون ره زنده، ره‌زده‌را رهنما
زلف تو چون سرکشد، عشوهٔ هندومخر

خلاصهٔ کلام اینکه منظور از وجه جهت ظهور است

نسفی گوید: هر فردی از افراد مرکب‌و هر فردی ازافراد بسیط‌مجازی و یاحقیقی ذات ووجه و نفس دارد. و صفات‌واسامی وافعال دارند... وصورت جامعه و صورت متفرقه دارند جمنه هشت چیز میشوند (ذات ووجه و نفس مرکبات، ذات ووجه ونفس بسائط و صورت متفرقهٔ مرکبات) و صورت جامعهٔ هـر چیز مخصوص است بذات آن چیز و صورت متفرقهٔ مخصوص بوجه آن و صفات هر چیز مخصوص بذات آن. اسامی هر چیز مخصوص‌بوجه آن چیز و افعال مخصوص بنفس آن بود.

مزاج، حبه، بیضه و نطفه چهار مرتبهٔ ذات‌اند و امکان ندارد که موالید بی این چهار موجود شوند.

هر یك برزخی‌اند میان عالم تفرید و عالم ترکیب و این چهار چیز هر یك‌جوهر اول‌اند و هر یك ار این چهار را به‌چهار نام خوانده‌اند. کتاب‌خدای. لوح محفوظ، عالم جبروت و دوات. و این جمله نامهای عالم اجمال است. ذات از عالم اجمال‌است و بلکه خود عالم اجمال است ووجه ازعالم تفصیل و بلکه‌خود عالم تفصیل است وذات ووجه را کتاب خدای هم می گویند امـا ذات کتاب مجمل است ووجه‌کتاب مفصل و هر چیز که در کتب مجمل نوشته باشد در کتاب مفصل آن چیز پیدا خواهد آمـد آنچه در کتاب مجمل نوشته بود قضای‌خدا است و آنچه در کتاب مفصل پیدا آیدقدر است. پس قضا در مرتبهٔ ذات است وقدر در مرتبهٔ وجه است و این چهار چیز کـه گفته آمد چهار دوات بود و هر دواتـی کاتب و لوح و قلم با خود دارند. طبیعت قلم موالید است. که از این چهار دوات می نویسد و کلماتی که نویسد هیچگاه پایان نپذیرد که فرمود لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبـل آن تنفـد کلمات ربی. موالید آباء و امهات‌اند و تجلیات آباء و امهات نهایت ندارند وبا

آنکه نهایت ندارند مکرر نیستند اگر مفردات را آباء و امهات گوئی مرکبات اولادند و اگرمفردات را نویسندگان گوئی مرکبات کلمات‌اند.

تخم گندم چون در زمین انداختند آن تخم ذات درخت گندم است.

و چون درخت گندم جمال به عالم‌تفصیل آمد و بنهایت خود رسید وجه آن بود و مجموع هر دو مرتبهٔ‌نفس آن‌بود و صورت جامعه صورت ذات است از جهت آنکه هر چیز که در درخت گندم پیدا خواهد آمد از ساق، شاخ، و برگ و... جمله در ذات درخت گندم جمع‌اند و پوشیده و مجمل‌اند و صورت متفرقه صورت وجه استاز جهت آنکه هر چیز که در مرتبهٔ ذات مجمل بود اکنون ظاهرگردد و متفرق و مفصل شود و چون مرتبهٔ ذات مرتبهٔ پوشیدگی و اجمال است لیلة‌القدر گویند و مرتبهٔ وجه را که‌متفرق وصورت متفرق است یوم‌الفصل و یوم‌القیمةو یوم‌الجمعه و یوم‌البعث گویند.

صفات درخت گندم در مرتبهٔ ذات‌اند و اسامی درخت گندم درمرتبهٔ وجه وافعال درخت گندم در مرتبهٔ نفس.

(رجوع شود به انسان کامل ص ۲۷۸ـ ۲۸۰)

ذات و وجه و نفس مرکب دیگر است و ذات و وجه و نفس بسیط دیگر و بسیط دو قسم است، بسیط حقیقی و بسیط مجازی آب بسیط مجازی است و ذات و وجه و نفس دارد. نظر به‌هستی آبدیگر است و نظر به آنکه آب عام است تمام نبات را دیگر است و نظر به مجموع هر دو مرتبه دیگر است.

هستی آب ذات آب ست.و عموم آب‌جملهٔ نباتات را وجه است. و مجموع هر دو مرتبهٔ نفس آن بود.

صفات آب در مرتبهٔ ذاتند و اسامی آب در مرتبهٔ وجه‌اند و افعال آب در مرتبهٔ نفس

آب صلاحیت بسیار چیز ها دارد که از عالم اجمال به عالم تفصیل آید پس آب دو عالم دارد، یکی عالم اجمال و دیگری عالم تفصیل، عالم اجمال ذات است...

و بدانکه وجه خدای در مکان و جهت نیست چون‌خدا نوری است نامحدودوبحری است بی پایان و بی کران. پس این نور ذات و وجه و نفس دارد و صفات واسامی و افعال دارد و نظر به هستی نور امری است و نظر به عمومیت آن امری دیگر و نظر به هستی و... امری دیگر.

هستی این نور آن بود و عموم این‌نور تمام موجودات را وجه آن بود.

و مجموع نفس آن، این نور عام است همهٔ موجودات را و بقای موجودات ازین نور است پس خدای بهمه ذرات موجود ذات احاطت کامل دارد و این احاطت را وجه نور و خدای گویند. پس تو بهرچیز که روی آری روی بوجه این نور آوردهٔکه فاینما تولوافثم وجه‌الله. وکل شئی‌هالك الا وجهه. و هر که هر چیز پرستد باز خدا را پرستد زیرا هرکس روی بهرچیز که آرد روی بوجه خدای آورده است و آنچه باقی است وجه خدا بود که کل من‌علیهافان‌ویبقی‌وجه ربك‌ذوالجلال‌والاکرام

(رجوع شود به انسان ص ۲۸۰ـ ۲۸۸)

وجه اخباری- (اصطلاح عرفانی) درپارسی افعال راشش وجه‌است. التزامی. شرطی. امری، وصفی و مصدری (رجوع شود به دستور نامه ص ۹۵)

وجه‌تشبیه- (اصطلاح ادبی) وجه‌اشتراك دو طرف است در باب استعاره که جامع هم گویند رجوع‌به تشبیه واستعارت شود.

وجیه- (اصطلاح عرفانی) آنکه بنزدحق مقامی داره

که فرمود وجیها فی‌الدنیا والاخرة، اولیاءو انبیاء حق را گویند.

وحدت- (اصطلاح فلسفی و عرفانی) وحدت مقابل کثرت است و ازاموری است که قابل تحدید و تعریف نمیباشد مگر بمقابلیت با کثرت.

شیخ اشراق گوید: وحدت از امور و معانی زائده بر شئی در اعیان نیست زیرا اگر وحدت از امور عینی خارجی باشد و از امور زائده بر شئی در خارج باشدلازم آید که او را نیز وحدت باشد و همین‌طور و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و بالجمله وحدت عین شئی واحد است نه ماهیت دیگری (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص۶۷).

صدرالدین گوید: وحدت رفیق وجود است و«یدورمعه حیث‌دار» که هر کجا وجود هست وحدت نیز هست و مساوق و مساوی یکدیگرند. (از اسفارج۱ ص۱۲۹ و رجوع به شفا ج ۲ ص ۴۳۱ و شرح منظومه ص ۱۰۵- اسفارج ۳ ص ٤- رسائل صدر ص۷۵-)

قطب‌الدین گوید. وحدت مفهومی است زائد ذهنی که او را وجودی در اعیان نیست والاشیئی که واحدی از اشیاء است پس او را نیز وحدتی باشد چه میگویند وحدة واحدة چنانکه میگویند وحدات‌کثیره و چون ماهیت ووحدت‌او را دو چیزگیرند پس ایشان اثنان باشند(درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۱۸، ۱۹).

وحدت در نوع را وحدت بالمماثلة و در جنس‌را بالمجانسه‌و درکیف را مشابهت‌و در کم را مساوات و در وضع را مطابقه و در اضافه را مناسب گویند (از اسفارج ۱ ص ۱۳۰). رجوع بوحدت شود.

نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی وجود حق است و« وحدت وجود» یعنی‌آنکه «وجود» واحد حقیقی است و وجود اشیاء عبارت از تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب امور اعتباری‌اند و ازغایت تجددفیض رحمانی تعینات‌اکوانی نمودی دارند.

شاگر گوید:

گر نه حسنش دائماً در جلوه است
این نمود و بود عالم از کجاست
از تجلی جمال وحدتست
در حقیقت اینکه کثرت را بقاست
هستی عالم همه هستی اوست
بی بقای حق جهان عین فناست

و ظهور امور متکثره و تجلیات متنوعه در وحدت ذات و کمال صفات او قادح نیست.

شاعر گوید

آفتابی در هزاران آبگینه تافته
پس برنگی هر یکی تابدگرانداخته
جمله یکنورست لکن رنگهای مختلف
جمله یك‌نور است لکن رنگهای‌مختلف
اختلافی در میان این و آن انداخته

پرتو آفتاب که بر زمین افتد در حد ذات خود منقسم و متکثر نمیگردد و اگر بر شیشه های متلون تابد هر یك برنگی نماید.

صفی علیشاه گوید:

وحدت ذاتش تجلی کرد و شد کثرت عیان
باز پیدا زین کثیر آن واحد یکتاستی
عارفان گویند کان ذات قدیم لابشرط
که نه جزوست و نه کل اندر مثل دریاستی
بحر لاحدی برون از کم و کیف‌ومدوجزر
نی فزون گشتی بشیء نی زشیئی کاستی
بحر اول را که ذاتست آن به ترتیب وجود
نیست جز یك‌موج‌و آن‌یك حضرت‌اسماستی

وحدت را سه مرتبت است.

مرتبت اول اعتبار آن از جهت‌آنکه‌آنست که مغایر احدیت نیست وبلکه‌عین احدیت است و نعت واحد هم نیست و مراد راسخین در علم از احدیت ذاتی همین است.

مرتبت دوم اعتبار آن از جهت آنکه نعت واحدست که بنام وحدت صفات و نسب و اضافات خوانده میشود.

مرتبت سوم اعتبار آنست‌از جهت‌احکام لاحقهٔ آن.

خواجه گوید وحدت باطن کثرت است و کثرت ظاهر وحدت و حقیقت در هر دو یکیست، هستی و وجود یکی است که دریای مواج است و عالم و آدم همه امواج آن بحرند.

میرزا حسن انصاری گوید:

تا که در دریای وحدت جاری و ساری شدم
از تعینات امکانی همه عاری شدم
آمدم اندر هوای حق بشکل مختلف
آدم خاکی شدم ابلیس ناری شدم
با کلیم‌الله در طور تجلی دم زدم
همره او سوی سینا در شب تاری شدم
گاه چون یوسف بنه‌محنت و خواری شدم
آن وجودم من که در نور حقیقت فانیم
آن عرض هستم که در جوهر بکل‌طاری‌شدم
بی حلول و بی تناسخ در عوالم رفته‌ام
بر براق عشق اندر حضرت باری شدم
من همان عیسی و منصورم که بردارم‌زدند
باز بردارم گذر افتاد و انصاری شدم

ای درویش هر سالکی که بدین دریای نور رسید، و در این نو غرق نشد، بویی از مقام وحدت نیافت، و هر که بمقام وحدت نرسید، به لقای خدا مشرف نشد، و هر که باین دریای نور رسیده باشد و درین دریاغرق گشته، همه‌چیز یافته‌باشد، ای درویش: چون کثرت برخاست، سالك برخاست و شرك برخاست، و حلول و اتحاد برخاست و قرب و بعد برخاست و فراق و وصال برخاست ،خد ای ماند و بس.

و بالاخره صوفیان حقیقت را واحد و احدیت را اصل و منشأ تمام مراتب وجود میدانستند گویند وجود حقیقی منحصر بحق است و دیگران پرتوی ازنور او و تراوشی از فیض اویند.

ترکیبات در معانی عرفانی و فلسفی :

وحدت در کثرت- عالم غیب‌و شهادت وجود واحد است که بحسب‌مراتب تجلیات بصورت کثرات نموده و در هر مظهری بظهوری خاص ظاهر گشته و بالجمله وجود واحد است و موجودات و نمودات کثرات‌اند که همه‌مظاهر و تجلیات وحدت

واحد حقیی‌اند، رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

وحدت حقیقیه- هرگاه اشیاء متکثره از جهتی ازجهات‌متصف بوحدت باشندوحدت آنها وحدت غیر حقیقی است و هر گاه شیئی از تمام جهات متصف بوحدت باشد واحد بوحدت حقبقی است. (از شفا ج۲ ص ۴۳۱ -اسفار ج ۱ ص ۱۹).

وحدت شخصی- رجوع بواحد بالشخص وواحد شود.

وحدت عالم- ارسطوگوید: «وحدةالعالم یدل علی وحدةالاله» زیرا معلول واحد نتواند مستند بدو علت باشد. رجوع بواحد شود.

وحدة فی‌الاضافة- وحدة فی‌الاضافة را وحدت بالمناسبة گویند (ازدستور ج ۳ص ۴۵۱)

وحدة فی‌الاطراف وحدة فی‌الاطراف را وحدت بالمطابقة گویند.
(از دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وحدة فی‌الجنس - وحدة فی‌الجنس را وحدت بالمجانسة گویند.
(دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وحدة فی‌النوع - وحدة فی‌النوع را وحد بالمماثلة گویند.
(دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وحدت عینی - مراد وحدت حقیقی خارجی است.
(از شرح منظومه ص ۱۰۴).

وحدت وجود - یکی از مسائل مهم فلسفی مسئلهٔ وحدت‌وجوداست. این اصل اساس فلسفی و هم عرفانی دارد، فرض آنکه جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات و معادن و مفارقات وفلکیات همه یك وجودند که در مرتبت فوق و اقوی و اشد وجود خدا قرار دارد وبقیه موجودات بر حسب مراتب قرب و بعد به مبدأ اول که طرف اقوی است، متفاوتانه بعضی شدید و بعضی ضعیف‌اند، وجود را دو طرف است یك طرف آن واجب‌الوجود و طرف دیگر آن هیونی و یا هر موجود ضعیفی که ضعیف‌تر از آن نباشد.

مسئلهٔ وحدت وجود از نظر طبیعیان نیز بطرز دیگری بیان شده است، آنان نیز موجودات عالم را کلا مرتبط بیکدیگر میدانسته و اجزاء ترکیب کنندهٔ آنها را ماده میدانستند و بدین ترتیب یك جهان طبیعت است و طبیعت و ماده اشیاء نیز یکی است.

بدیهی است که وحدت وجود الهیان با وحدت وجود طبیعیان متفاوت است معتقدان بخدای عالم نیز در بیان این معنی هریك راهی انتخاب کرده‌اند بعضی خدای آفریننده را خارج از وجود عالم میدانند و بعضی جزء وجود عالم میدانند نهایت در مرتبت قوی و اشد و میدانیم که از قدماء فلاسفه اکسینوفانس و پارمنید و رواقیان و فلوطین وحدت وجودی بودند.

عدهٔ مانند قیصری و صدرالدین نظر باشکالات و لوازمی که مترتب بر وحدت وجود است قائل بوحدت وجود و کثرت موجود شده است بدینطریق که گویند درست است که وجود واحد است و ذو مراتب و همه رشح فیض حق و وجود واجب‌اند و یك وجود است که سرتاسر

عالم را فرا گرفته، و:

هست آئین دوبینی ز هوس

قبلهٔ عشق یکی آمد و بس

ووجود دریای بی‌کران است وموجودات همه امواج اویند و امواج عین دریاینـه لکن در عین حال امواج خود موجودند ولو موجود بوجـود تبعی و خیالات محض نمیباشند.

پس امواج عین دریااند و در عین‌حال غیر دریائند وجود واحد و موجود متکثر است «و هو حقیقة واحدة و کثرة ظهو- راتها و صورها لایقدح فی وحدة ذاتها و تعینها و امتیازها بذاتها لابتعین زائد علیها اذلیس فی‌الوجود ما یغایره یشرك معه فی شئی و ذالك لاینافی ظهورها فی مراتبها المعینة بل هو اصل جمیع‌التعینات الصفاتیة والاسمائیه و المظاهـر العلمیه والعینیة»

(از شرح قیصری برفصوص ص ٤ و رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۱۲۹ ـ رسائل صدرا ص ۱۳۸ اسفار ج ۳ ص ۱۹ ـ شرح منظومه ص ۱۷، ۲۱ تاریخ الفلسفة الیونانیة ص ۲۸، ۲۹ ـ دستور ج ۳ ص ٤۵۰).

نسفی گوید:

تمام موجودات یك وجود است و ملك و ملکوت و جبروت مراتب این وجودند اکنون تو این یك وجود را بهر نامی که خواهی می‌خوان:

نسفی درباب وجود ومسئلهٔ وحدت وجود بیانی دقیق دارد که گـویـا صدرالدین شیرازی کلا متأثر از او شده باشد.

(از انسان ص ۱۵۹).

وحدت پیش از کثرت ـ (اصطلاح عرفانی) و منظور مرتبهٔ وحدت و اجمال موجودات است قبل از نشر و تفصیل‌آنها در عالم ملك.

در برابر وحدت بعد از کثرت کـه بازگشت همه است باصل خود

وحشت ـ (اصطلاح عرفانی) مقـام تنهایی و عـدم استیناس است، ابوحمزهٔ خراسانی گوید «من استوحش مـن نفسه آنس قلبه بموافقة مولاه» که از نفس خود برد و دل بمولا بندد.

(طبقات ص ۴۲۷)

وحشی ـ (اصطلاح ادبی) کسی که در بیابان زندگی کند و کسی که اهلی‌نباشد و دراصطلاح معانی لفظ‌غیر ظاهرالمعنی و غیر مانوس الاستعمال باشد.

(از کشاف ص ۱۴۷۵).

وحشی السیر ـ (اصطلاح نجومی) هرگاه کوکبی ببرجی انتقال کند و در حال انتقال متصل به کوکبی دیگر نباشد پس اگر بعد از آن متصل بکوکب دیگر نشود تا در آن برج باشد آنرا وحشی- السیر گویند زیرا در این حالت کوکب مثل شخصی باشد که به شهری درآید و هیچکس را نه‌بیند لاجرم وحشت برطبیعت او غالب گردد و این امر دلیل بود بر فرو ماندن از کارها و نقصان اموال و پیش آمدن مهمات.

در بیست باب است.

و اگر بعد از انتقال بلااتصال در آن برج بکوکبی متصل شود آن را بعید ـ الاتصال گویند و اگر به کوکب دیگر در آن برج منتقل الیه متصل نشود آنرا خالی

السیر گویند.

وحی - (اصطلاح کلامی و عرفانی)

«و ما ینطق عن‌الهوی ان‌هوالاوحی یوحی» وحی از خواص نبوت است و بر دوگونه است یکی کلام الهی و حدیث نبوی چه اقوال او همه وحی است و کلام الهی جمله بواسطهٔ جبرئیل بر دل رسول منزل شده است و حدیث نبوی بعضی بیواسطهٔ جبرئیل آمده است و بعضی بواسطهٔ نزول جبرئیل و بعضی بواسطه نفث او در دل نبی که فرمودند «نفث روح‌الامین فی روعی» و مراد از نزول جبرئیل که «نزل به روح‌الامین علی قلبه - فاوحی الی عبده ما اوحی» تنزل اوست از صورت ملکی در هیأت بشری و مراد از نفث او وحی الهی است در دل نبی از وراءحجاب غیب بی واسطهٔ تمثل بصورتی که فرمود «قل انما انا بشر یوحی الی»

(مصباح‌الهدایه ص ۵۳ - شرح قیصری ص ۳۶).

مولوی گوید:

پس محل وحی باشد گوش و جان
وحی چبود گفتن از حس نهان

و وحی از خواص نبوت است.

ود - ود عبارت از حب است که برانگیزد تا محب را فانی کند از نفس خود.

(کشاف ص ۱۴۷۰)

و گفته‌اند «من لم یتحقق فی وداد ربه و محبته، جعل‌مکان الوفاء فی‌المحبة غدراً و مکان الالفة نفاراً»

(طبقات ص ۴۱۷).

و آیاتی که در باب وحی آمده است.

«فاوحی الی عبده ما اوحی»

«قل انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد».

«و کذلک اوحینا الیك روحاً من امرنا».

وحید - (اصطلاح هیوی و نجومی) صورتی بود مرکب از کواکب متفرقه که واقع بین دب اکبر و دب اصغر است

ودی - (اصطلاح فقهی) و آنچه خارج شود از ذکر بعد از بول و یا بعد از غسل مجامعت. یعنی آبی که از آن خارج شود و آن طاهر است.

ودیعة - (اصطلاح فقهی) در لغت ترك باشد و در شرع ترك اعیان باشد نزد کسی که حفظ کند و آن استحفاظ است قصداً و اصالت، در تصرف دادن است بدون‌قصد استحفاظ وبالجمله نیابت شخصی است در حفظ اموال دیگری وپس از آنکه مستودع قبول ودیعه کرد رضایت داد و اموال مودع را قبض کرد واجب است در حفظ آن بر حسب‌معمول و عادت کوشش کند و بوسائل معمول از آن نگهداری کند. ودیعه دهنده را مودع و گیرنده را مستودع گویند ودیعه برای حفظ است و عاریه برای انتفاع است پس ودیعه توکیل غیر است برمجرد حفظ مال و یدمستودع امانی است ودرصورتی که خودتلف شود ضامن نیست، درصورتی که طبق معمول عرف از آن نگهداری کرده باشد

(از الفقه ج ۳ ص ۳۳۷ - کشاف ص ۱۴۷۹ - شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۲).

«و هی استنابة فی‌الحفظ و تفتقر الی ایجاب و قبول ولا حصر لالفاظ الدالة علیها و یکفی فی‌القبول الفعل ولوطرحها

عنده اواکرهه علی قبضها لم تصرودیعة فلایجب حفظها مطلقاً ولو قبل الودیعه وجب علیه الحفظ ولاضمان علیه الا بالتعدی او التفریط فلو اخذت منه قهراً فلا ضمان ان لم یکن سبباً فی اخذالقهری ولو تمکن من‌الدفع وجب مالم یؤد الی تحمل الضرر الکثیر کالجرح واخذالمال نعم یجب علیه الیمین لوقبض بها الظالم.» و تبطل الودیعه بموت کل منهما وجنونه و اغمائه... ولا یقبل قول‌الودعی فی ردها الاببینة ولو عین المودع للحفظ اقتصر المستودع علیه الا ان یخاف تلفها فیه فینقلها عنه ولا ضمان ح، و یحفظ الودیعة بمأجرت العادة به کالثوب والنقد فی‌الصندوق والدابة فی الاصطبل والشاة فی‌المراح ولو استودع من طفل اومجنون ضمن‌و... یجب اعادة الودیعة علی‌المودع و یضمن لو اهمل الرد بعد المطالبة اوود دعها لغیره من غیر ضرورة اوسافربها کذلك او طرحها فی موضع تعفن اوترك سقی الدابة او علفها مالاتصر علیه عادة او ترك نشر الثوب اوانتفع بها اومزجها. لیرد الودیعة الی المالك اوو کلیه فان تعذر فالحاکم عند الضرورة اجبرالی ردها».

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۴ ـ ۳۴۷).

در معتقدالامامیه امده است:

مرد مخیر است درقبول کردن ودیعت، و قبول ناکردن. و این اولیتر است، اگر بر ودیعت نهنده که مودع است ضری نباشد. و چون قبول کرد ضامن آن‌نباشد، الا بتعدی، زیرا که وی امین است.

و اگر در وی تصرف کند به‌آنکه مهرش بشکند، یا سرش بگشاید؛ ضامن باشد، زیرا تعدی کرده است. و همچنین بود اگر بامانت بغیری دهد یا با خود بسفربرد بی ضرورتی، یا باقرار آرد ظالمی را که خواهد که آنرا ببرد بی‌آنکه بر نفس خود ترسد.

و روا بود وی‌را انکار کردن، وسوگند خوردن که نزد وی هیچ ودیعتی نیست، و در سوگند توریت‌کند به آنچه از دروغ سلامت یابد. و توریت آن بود که در سوگند خوردن، نیت غیر صاحبش کند.

و چون تعدی کرد، ضمان ازو زائل نشود، الا به‌آنکه آنرا با خداوندش‌دهد، یا باوکیلش، تا ذمت ویرا از ضمان بری گرداند.

و چون داند که ودیعت از آن وی نیست، غصب است؛ روا نباشد با وی دادن اختیار؛ با خداوندش باید داد، اگر ویرا شناسد. و اگر نه، پیش امام عادل برد. و اگر نه، خود نگه دارد تا زنده باشد، و بعد از وفات خود بامینی دهد تا بخداوندش یا بوارثش دهد.

(معتقدالامامیه ص ۳۹۰)

در کلیات حقوقی آمده است:

همچنانکه وکالت بفوت وکیل یاموکل باطل میشود ودیعه نیز به فوت هر یك از مودع یعنی ودیعه‌گذار و مستودع یعنی کسیکه مال نزد او امانت گذارده شده باطل خواهد شد.

پس بمجرد فوت مستودع باید وارث او ودیعه را بمودع رد نماید و همچنین اگر مودع فوت شده باشد مستودع بایدآن را بوارث او رد کند زیرا به فوت امانت مالکی بامانت شرعی تبدیل میابد پس اگر مبادرت برد آن نشود ولو تعدی هم

نشده باشد موجب ضمان خواهد بود.

هر گاه کسی مالی بدیگری داده‌سپس بین آنها اختلاف شود و گیرنده مال بگوید آنچه را که داده بابت دینی بوده است که بمن داشته‌ئی و دهندهٔ مال بگوید ودیعه بوده و باید آنرا رد کنی، قول مدعی ودیعه مقدم است زیرا مقتضای اصل عدم دین است و دیگر آنکه طرف معترف است باینکه به اومسبوق ومتفرع بر ید دیگری است.

هر گونه تصرفی اعم از استعمال و عقدبدون اذن مودع غیر مشروع وموجب ضمان است و مشکوک بودن آن نیز موجب خروج از امانت است.

(کلیات ص ۱۶۴).

ورع - (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) ورع عبارت دوری‌ازهر چیزی‌است‌که‌درآن شوب انحراف شرعی و یا شبهت مضرت معنوی است و متضمن قناعت است.

(از مصباح الانس ص ۲).

در مصباح‌الهدایه است که: ورع در اصل توقی نفس است از وقوع درمناهی.

شبلی گوید: ورع بر سه نوع است: ۱ ورع بزبان که سکوت است از آنچه بی‌معنی است و ترک فضول است ۲ ورع بارکان که ترک شبهات و دوری کردن از مشکوکات و محرماتست ۳ ورع بقلب که ترک همت‌های پست و اخلاق بد است.

سهل گوید: ورع اول زهدست وزهد اول توکل است و توکل اول قناعت است و قناعت اول صبر است.

ابراهیم خواص گوید: ورع دلیل‌خوف است و خوف دلیل معرفت است و معرفت دلیل قربت است

(مصباح‌الهدایه ص ۳۷۱ - شرح منازل ص ۵۱).

مقام ورع مقام شریف است و اهل ورع بر سه طبقه‌اند یکی آنکه ورع آنها در احتراز از شبهات است و دیگر ورع از آنچه دل بدو راه ندهد و سه دیگرورع از تمام ما سوی الله است.

بعضی گویند «الورع رفع الطمع عن کل الشبهات»

(از شرح کلمات بابا طاهر ص ۱۶۱)

و بالجمله: ورع عبارت از اجتناب‌از شبهات از ترس وقوع در محرمات است.

بعضی گویند: ورع عبارت از ترک شبهات است.

و بعضی گویند ورع عبارت از خودداری از اباحات است.

و بعضی دیگر گویند: ورع عبارت از تصفیه قلوب و حفظ لسان و ترک مالا یعنی است.

(از کشاف ص ۱۴۸).

ورع آخرین مقام زهدست برای عامه و اولین مقام، زهدست برای خاصه.

ورقاء - (اصطلاح ذوقی) ورقاء عبارت از نفس کلیه است که قلب عالم و لوح محفوظ است و بعضی گویندنفس ناطقه است.

(اصطلاحات حطی ث ۸۷۵، ۸۵۴).

وزن الفعل - (اصطلاح ادبی) رجوع باوزان ثلاثی مجرد شود.

وسائط - وسائط عبارت از اسبابی است که بین‌الله وبین‌العبد است ازاسباب آخرت و وسائط بر سه قسم‌اند یکی وسائط مواصلات و دیگر متصلات و سه دیگر وسائط منفصلات

(از لمع ص ۳۷٤).

وسوسه ــ (اصطلاح عرفانی) وسوسه عبارت از القای شیطانست و عبارتست از خواطر نفسانی جسمانی است خواه عقلی باشد خواه شرعی خواه حسی و بالجمله: آنچه عبد را از خدای متعال دورگرداند (کشاف ص ۱٤٠۵).

در قرآن کریم آمده است:

«فوسوس لهما الشیطان».

وسط و طرف ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به برهان وسط و طرف و (شرح منظومه ص ۱۳۰ ــ شفا ج ۱ ص ۹۵) شود.

وسائل ــ (اصطلاح فقهی) و اموریکه وسیله و سبب‌اند برای حصول امری دیگر وسیله گویند مانند وسیله معصیت، نیل بثواب، وسیله قتل مانند حفر چاه در معبر، که «الوسائل تتبع المقاصد»

(از قواعد شهید ص ۲٦۱ ــ ۲۲۹)

وسیلت ــ (اصطلاح عرفانی) وسیلت نزدیکی است و نزدیکی سبب پیوستگی و رستکی است، وسیلت آن وسائط است که میان بنده و مولی دوستی را نشانست، و سبب اتصال میان ایشان عیانست، آن چیست؟ که وصلت و اتصال به آنست، بزرگ داشتن امر و شکوه داشتن نهی و شفقت بر خلق و خدمت حق و کوشیدن در ابواب نوافل و عمارت کردن جان و دل،

بخدا! نزدیکی جوئید، شما که عابدانید بفضائل و شما که عالمانید بدلائل، وشما که عارفانید بترك وسائل،

وسیلت عابدان چیست؟ وسیلت عالمان چیست؟

وسیلت عابدان معاملت است، وسیلت عالمان مکاشفت است،

وسیلت عارفان معانیت است، وسیلت عابدان راستی است.

وسیلت عالمان دوستی است، وسیلت عارفان نیستی است.

پیر طریقت گفت: الهی، اگر کسی ترا بجستن یافت، من بگریختن یافتم،گر ترا کسی بذکر کردن یافت، من ترا به فراموش کردن یافتم، گر کسی ترا بطلب یافت، من خود طلب از تو یافتم، الهی، وسیلت بتو هم تویی اول تو بودی و آخر هم تویی، همه تویی و بس، باقی همه هوس الهی، آن روز ترا کجا یابم، بازیابم که تو بودی و من نبودم، تا باز به آن روز نروم میان آتش دودم.

(عده ج ۱ ص ۱۲۱).

وصال و وصل ــ (اصطلاح ذوقی) یعنی اتصال یافتن و در اصطلاح چون سر به حق متصل گشت تا جز حق نه‌بیند ونفس را از خود بطوری غایب گرداند که نیز از کس خبر ندارد.

●

وصل آمد و از بیم جدائی رستیم
با دلبر خود بکام دل بنشستیم

«وصل القدم بخمس، بلزوم الاسباب و ترك الخلاف والنفاذ فی‌الخدمة والصبر علی المصائب و صیانة الکرامات»

(طبقات ص ۲۵۰).

الهی معنی صادقانی، فروزندهٔ نفسهای دوستانی، آرام دل غریبانی چون در میان جان حاضری ازبی‌دلی میگویم:که‌کجایی، زندگانی جانی: و آئین زبانی، بخود از خود ترجمانی، بحق تو بر تو که ما را در سایهٔ غرور ننشانی و بوصال خود رسانی

(عده ج ۵ ص ۵۹۸).

●

گلها که من از باغ وصالت چیدم
درها که من از نوش لبت دزدیدم
آن گل همه خار گشت درجان رهی
وآن درهمه از دیده فرو باریدم

و تا مادام که از هواهای نفسانی و توجه بمراد در نفس موجود باشد اتصال بحق صورت نه‌بندد وموقعیکه خود رانبیند و نفس خود را از خود غایب گرداند و به امید وصل او از خود بیخود شود وخودی را رها کند واصل شود

(از شرح تعرف ج ۳ ص ۱۰۴).

مولوی گوید:

بر امید وصل تو مردن خوش است
تلخی هجر تو فوق آتش است

●

از هستی خویش گر تو قاصل نشوی
هرگز بمراد خویش واصل نشوی
از بحر ظهور تا بساحل نشوی
در مذهب عشق کامل نشوی

و گفته شده است: وصل عبارت از اتصال بمحبوب است و آنرا بعد از هجران لذتی است که بوصف درنیاید:

وحشی گوید:

مژدهٔ وصل توام ساخته بیتاب امشب
نیست از شادی دیدار مرا خواب امشب

و تا عاشق دیدار محبوب بی‌خود نشود بوصال معشوق نرسد.

●

بوصلت کجا ره میتوان برد
تا بما ذرهٔ ازمائی ماست

طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا بدیدار و وصل محبوب نائل شود و سختی‌ها تحمل کند که از شراب وصل سیراب شود.

●

گل وصلش میان خوار هجرست
شب هجران او را وصل فجرست
تو تا خرم نشینی در فراقش
کجا باشی ندیم و هم وثاقش
هوس بازی مکن تا وصل یابی
بترك فرع گو تا اصل یابی

برخی از ترکیبات، لذت وصال، حقیقت وصال، شراب وصال، طالبان وصال، کوکب وصال،وصال الهی، مشتاق وصال، شمع وصال، حقایق وصال، سوز وصال، جمال وصال، شمع وصال، حقایق وصال، راحت وصال، نوید وصال، تمنای وصال، غز وصال، شوق وصال، وصال محبوب، دولت وصال، رایحهٔ وصال.

وصایة ـ (اصطلاح فقهی) بکسر واو و فتح آن عبارت از نایب گرفتن غیر است بعد از مرگ برای تصرف در آنچه خود در حال حیات تواند تصرف‌کند از اخراج حق و استیفاء آن یا ولایت بر طفل یا مجنون. و تنها پدر و جد پدری تواند وصیت کند که کسی ولی طفل شود، یا وصی که مأذون از طرف پدر و جد پدری باشد و بالجمله تعیین وصی کسی را رسد که خود ولایت قهری بر اطفال دارد و یا وصی منصوب از طرف او باشد.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۴۳).

رجوع به وصیت شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

تسلیط غیر در اموریکه تحت سلطه و اختیار شخص است اگر راجع بحال حیات باشد وکالت است و اگر راجع ببعد از

وفات باشد وصایت خواهد بود.
(کلیات حقوقی ص ۲۱۸).

وصف ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح اهل عربیت چند معنی دارد

۱ـ نعت و آن تابعی است که دلالت کند بر معنائی که در متبوعش میباشد

۲ـ صفت مشتق کـه مقابل او اسم است که در منع صرف بکار رود.

۳ـ صفت معنویه که اطلاق شود بر معنی قائم بغیر و مراد از معنوی مقابل لفظی است و فقها مقابل اصل بکاربرند یعنی آنچه تابع شیء باشد و غیر منفصل ازو باشد و موجب زیادی نیکوئی آن چیز شود

٤ـ آنچه حمل برچیزی شود مانند «زید قائم»

۵ـ عرض خارج از شیء و محمول بر آن که مقابل ذات است، در شرح مصباح است که هر چیزی ممکن است به پنج امر موصوف شود

۱ـ آنچه فعل چیزی باشدکه از اسباب موصوفه است مانند «رجل قائم»

ـ آنچه زیـور مـوصوف است مانند «مررت برجل طویل»

۳ـ آنچه غریزهٔ موصوف است مانند «ذهاب و قیام» زیرا صفات گاه علاجندو گاه حلیه

٤ـ نسبت مانند «هاشمی بصری»

۵ـ آنچه بواسطه «ذو» اسماء اجناس را توصیف کند مانند «ذومال در مررت برجل ذومال» و در منطق وصف عنوانی و مفهوم موضوع باشد.

وصف مسند الیه گاه برای کاشف از معنای آنستمانند «الجسم الطویل العریض ...» و گاه وصف مخصوص است که از اشتراك آن میکاهد و رافع احتمال است مانند «زید التاجر عندنا» یا برای مدح و ذم است مانند «جاء نازیـد العالم او الجاهل» گاه برای تأکید است مانند «امس الدابر کان یوماً عظیماً» که دایر بمعنـی امس است

(از موافقات ج ۳ ص ۲۱ ـ مختصر المعانـی ص ۳٦ ـ کشاف ص ۱٤۹٤ ۱۳۷۵ ـ ۱٤۸۹).

وصل ـ (اصطلاح ادبی و عرفانی) در نزد قراء عدم فصل است و عدم وقف است و همزه وصل در درج کلام ساقط شود و نزه اهل قوافی «راء با یا یـا الف» باشد بعد از روی و یا حرفی باشد که بی فاصله به روی پیوندد و روی سبب آن متحرك شود،

سعدی گوید:

خوش بود یاری و باری بر کنار سبززاری
مهربانان روی وهم وزحسودان برکناری.

«یا» حـرف وصل است و بسبب آن روی که «راء» است متحرك شده است و مانند «جهانی، زمانی، فریادم، نهادم» و الف اطلاق مثل حرف وصل است مانند «چمنا» و نداء مانند «پسرا، دلبرا»

(از کشاف ص ۱۵۰۳ دره ص ۷۰)

در معانی بیان،وصل، عطف بعضی از جمل بر بعضی دیگر باشد، و فصل ترك آن عطف است از باب تقابل عدم و ملکه پس هرگاه در سخن چند جمله باشد یکی پس از دیگری یا دو جمله باشد یکی بعد از دیگر، جمله اول دوصورت دارد یا آنرا محلی از اعراب هست یا نه و بر فرض اول اگر منظور از ایراد جمله دوم اشتراك

آنست با اول در معنی و در حکم دومی را باید عطف بر اول کرد زیرا عطف دلالت بر تشریك کند چنانکه در مفرد بعد از مفرد هم همین عمل را کنیم و شرط این گونه عطفها آنست که با «واو» باشد و همین‌طور است موقعی که بین دو جملـه جامعی باشد یعنی اشتراك در حکم ومعنی مانند «زید یکتب و یشعر» که بین شعر و کتابت تناسب است و «زید یعطی ویمنع» که مابین‌اند و وجه جامع تضاد است پس در عطف بواو وجه جامعی لازم است واگر قصد تشریك نباشد مانند «واذا خلو الی شیاطینهم قالو» انامعکه‌انما نحن‌مستهزون الله یستهزؤبهم» عطف نخواهد شد چنانکه جمله «الله یستهزؤبهم» بر «انا معکـم» عطف نشده است. و اگر جمله دوم را محلی از اعراب نباشد اگرمنظور از ایراد جمله‌دوم ربط‌آن باول باشد بفا عطف‌شود نه بواو مانند «دخل زید فخرج عمرو» و اگر منظور تعقیب دوم نسبت باول است «بثم» عطف‌کنند مانند «دخل زید ثم‌عمرو» و اگر منظور ربط جمله دوم باول نباشد فصل لازم است نه وصل مانند «واذخلوا ...» و در صورتیکه مابین دو جمله کمال انقطاع باشد بدون ایهام یا کمال اتصال باشد و خود بخود مرتبط باشد در این صور نیز فصل لازم است. کمال انقطاع مثل آنکه دو جمله یکی خبر باشد و دیگر انشاء مانند «قال رائدهم ارسو نزاولها» و «فلان رحمةالله علیه» و کمال اتصال مثل آنکه جمله دوم مؤکد جمله اول باشد مانند «ذلك الکتاب لاریب فیـه» و مانند «امدکم بما تعلمون امدکم بانعام و بنین» و یا آنکه دوم عطف بیان برای اول باشد مانند «فوسوس الیه الشیطان قال یا آدم هل ادلك علی شجره الخلد» که جامعـی ندارد.

جامع گاه عقلی است که بحکم عقل است چنانکه بین علت و معلول و اقل و اکثر یا وهمی است که بحکم و موجب وهم است مانند تماثل بین رنگهای سفید و زرد که وهم از یك نوع داند و ایمان و کفر که متضاداند، یا جامع خیالی‌است و بالجمله ازمحسنات وصل دوجمله تناسب است در اسمیت و فعلیت و مـاضویت و مضارعیت. و اخبار و انشاء، رجوع شود به مطول ص ۲۱۲ - ۲۲۸ - مختصر - المعانی ص ۹۷).

وصل فصل - (اصطلاح عرفانی) وصل فصل عبارت از جمع فرق است که ظهور وحدت در کثرت است.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

وصل وصل - (اصطلاح ذوقی) وصل وصل عبارت از عود بعد از ذهاب وعروج بعد از نزول است که عین‌الجمع است که وصل مطلق است.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

وصول - (اصطلاح عرفانی) وصول کنایت از نهایت قرب الی‌الله است وبرای وصول بحق و حقیقت اسبابی است که بعضی از آنـها بازگشت میکند به نفس خود و بعضی دیگر بازگشت ببدن میکند و بعضی بهـر دو و بالجملـه وصول و وصال مقام وحدت را گویند مـع‌الله و وصل وحدت حقیقی را گویند که واسطه است میان ظهور و بطون.

و بعضی گویند وصل عبارت از فناء سالك است در اوصاف حق وادنی وصال

مشاهده کردن رب، این است که سالك از تعین و هستی مجازی و پندار دوئی جدائی حاصل کند.

(از کشاف ص ۱۵۰۶ – شرح گلشن راز ص ۳۸۷ شرح قیصری ص ۳۰)

شاعر گوید:

برخیز دلا که وقت کارست
جانرا هوس وصال یارست
تو گشته بچاه تن گرفتار
چشم دو جهان در انتظارست
زین اسفل سافلین برون آی
جایت چو حریم آن نگارست
از هردو جهان فراغتی هست
آنرا که ببزم وصل یارست

و مواصلت در صورتی درست آید که جسد محبوب با جسد محب متجاور شوند و در نفس چه جای تداخل است پس وصل و وصول اتحاد معنوی و یگانگی روحانی باشد که محب در محبوب فانی گردد و از نشات جمال محبوب سرمست‌گردد و ازخود بیخود شود.

خاقانی گوید:

از گلستان وصل نسیمی شنیده‌ام
دامان گرفته بر اثر آن دویده‌ام
بی بدرقه بکوی وصالش گذشته‌ام
بیواسطه بحضرت خاصش رسیده‌ام
اینجا گذاشته پر و بالی که داشتم
آنجا که اوست به پراو پریده‌ام
این مرغ آشیان ازل را به تیغ‌عشق
پیش سرا پردهٔ او سر بریده‌ام
وین‌مرکب سرای بقا رابرغم خصم
جل درکشیده پیش در او کشیده‌ام

●

آیا بود آن شب که شب وصلت ما بود
زیرا که نه شب بود که تاریخ بقا بود
بودند شبی سوختگان گرد در او
لیکن بسرا پردهٔ او بار مرا بود

وصی – (اصطلاح فقهی) کسی است که او را موصی «وصیت کننده» معین کند و او را وصی خود قرار دهد که بعد از مرگش دراموال او دخالت‌کند وسرپرستی اطفال صغار را بعهده گیرد، وصی باید عاقل، بالغ و مسلم و عادل و آزاد باشد و هر گاه خیانت کند حاکم اورا عزل کند و او را رسد که اجرةالمثل گیرد یعنی وصی میتواند مطالبه اجرت و حق زحمت کند.

(رجوع بوصیت ووصایت و شرح‌لمعه ج ۲ ص ۴۵ شود).

در کلیات حقوقی آمده است:

وصی امین است. بنابراین آنچه نزد او بدون تقصیر تلف شود ضامن نخواهد بود.

اگر میت باو مدیون بوده میتواند آنرا استیفاء نماید اگرچه بینه‌هم نداشته‌باشد. ومیتواند باعلم بمدیون‌بودن‌اوبدیگری، آن را اداء نماید.

و نیز حق دارد اماناتی که باو سپرده شده و اموال مغصوبه و عاریه‌ئی که نزد او بوده بصاحبانشان رد نماید.

و در صورتیکه برای عمل او اجرتی باشد میتواند برای عمل خود اجرت بگیرد.

و چون این قبیل از اعمال در معرض تهمت است بهتر آن است که بدون مراجعه بورثه و استحضار آنها اقدام ننماید.

اختیار وصی محدود است بحدودیکه موصی تعیین نموده و تعدی از آن موجب ضمان است.

و در صورت اطلاق وصیت نبایست از حدود متعارف تجاوز کند. و وقتی‌متعارفی نباشد باید عمل خود را با مصلحت وفق دهد. و حق ندارد بدون اینکه از طرف موصی، وصی در ایصاء باشد باین عمل اقدام نماید.

در چنین صورتی یعنی نداشتن حق تفویض وصیت بدیگری امر با حاکم‌شرع خواهد بود.

و در صورت بروز خیانت امر بحاکم شرع رجوع خواهد شد که بنظر خود ضم امین کرده یا او را عزل نماید.

در صورتیکه موصی عدالت را دروصی شرط کرده باشد حاجتی بعزل نداشته به مجرد خیانت و فسق قهراً منعزل شده و حاکم استقلال خواهد یافت.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۳، ۳۵٤).

وصیة ـ در لغت اطلاق بر چند معنی شود اندرز و نصیحت. «و وصینا الانسان بوالدیه حسناً» عطوفت کردن «اوصیت بولدی و استعطفت علیه»

قرار دادن مال را برای کسی گویند. «اوصیت الی فلان بمال: جعلته له» دستور دادن «اوصیت بالصلوة: امرته بها» و در اصل وصل است و اسم آن وصایت است، در اصطلاح فقهاء اجازه تصرف بعد از مرگ در اموال و تسلیم اموال است به اشخاص بعد از مرگ و بالجمله تملیك عین یا منفعت یا تسلیط بر تصرف بعد از مرگ است و از عقود است و ایجاب آن «اوصیت لفلان کذا او افعلوا کذا بعد وفاتی کذا» است و قبول «قبلت» و جز آن، آنچه دلالت بر پذیرفتن کند.

حنفی گوید: تملیك مضاف به بعد از مرگ است بطریق تبرع و مالکی گوید: عقدی است که موجب حق شده در ثلث مال عاقد، که بمرگ لازم شود و حنبلی گوید امر بتصرف است بعد از مرگ.

ارکان وصیت موصی «بکسر صاد وصیت کننده» و موصی له «بفتح صاد» کسی که برای او وصیت شده است و «موصی به» مورد وصیت، و صیغه وصیت.

بعضی از فقها گوید در وصیت قبول شرط نیست و مانند میراث است.

وصیت برای غیروارث در ثلث ممضی است و زائد بر آنرا اگر وارث اجازه کردند درست است و موصی له باید در حین وصیت زنده باشد ولو در بطن‌ام و بقول‌فقهاء شیعه موجود باشد واگرموصی له قبل از قبول مرد، وارث او بجای او است.

وصیت در صورتیکه برای ایصال حق بصاحبش باشد مانند وصیت بر دو دایع و دیون بدون سند واجب است و وصیت بحقوق‌الله از کفارات، زکوة. روزه نماز و حجة‌الاسلام بنا بر قولی مستحب است و وصیت برای اهل فسوق مکروه است و برای فقرا مستحب است و برای اغنیاء فامیل مباح است، مسئله وصیت از مسائل مهم اسلامی است و چنانکه اشاره شد بعضاً واجب است درقرآن مجید است «کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترك خیراًالوصیة الوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی‌المتقین ـ یا ایهاالذین آمنوا شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذو اعدل منکم» و آیاتی دیگر.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰ ـ الفقه

علی... ج ۳ ص ۴۳۳، ۴۴۸. کشاف ص ۱۵۹۵). رجوع بوصی. وصایت شود.

الوصیة تملیك عین اومنفعة اوتسلیط علی تصرف بعدالوفاة و ایجابها اوصیت لفلان بکذا او افعلوا کذا بعد وفاتی او لفلان بعد وفاتی کذا والقبول الرضا بما دل علیه الایجاب سواء تأخر عن الایجاب او قارن ما لم یردفان رد فی حیوةالموصی جازالقبول بعد وفاته و ان رد بعد الوفاة قبل القبول بطلت وان قبض اتفاقاً و ان رده بعد القبول لم تبطل و ان لم یقبض و ینتقل حق القبول الی الوارث... ویکفی الاشاره مع تعذر اللفظ والوصیة للجهة العامة مثل الفقراء والفقهاء والمساجد والمدارس لاتحتاج الی قبول والظاهر ان القبول کاشف عن سبق‌الملك بالموت و یشترط فی‌الموصی الکمال و فی وصیة من بلغ عشراً اقوال اما المجنون والسکر ان و من جرح نفسه بالمهلك فالوصیة من‌کل منهم باطله ویشترط فی‌الموصی له‌الوجود حالة الوصیة و صحة التملك فلوا اوصی للحمل اعتبر وجودها حال الوصیة بوضعه لدون ستة اشهر من‌حین الوصیة او باقصی مدةالحمل فمادون اذا لم یکن هناك زوج و لامولی... والوصیة لجماعة‌یقتضی التسویة الا مع التفصیل ولو قال علی کتاب‌الله فللذکر ضعف الانثی والجیران لمن یلی داره الی اربعین ذراعاً... ولایشترط کونه معلوماً للموصی ولا للموصی له ولامطلقاً ولا موجودة حال الوصیة فتصح الوصیة بالقسط والنصیب.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰ ــ ۳۶).

در معتقدالامامیه آمده است:

رسول ص فرموده است که: «من مات بغیر وصیة مات میتة جاهلیة»، یعنی: هر که بی وصیت بمیرد، مردن وی چون مردن اهل جاهلیت باشد؛ یعنی: کسانی که پیش از پیغمبر بوده باشند.

و فرمود: «لا ینبغی لامرء مسلم ان یبیت الا و وصیته تحت راسه»، یعنی نسزد از هیچ مرد مسلمان که بخسبد شبی الا که وصیت او در زیر بالین او باشد.

آنچه واجب است: ابتدا کردن است باقرار کردن بر سبیل جمله به آنچه خدای تعالی دانستن و عمل کردن به آن واجب گردانیده‌است؛ آنکه‌وصیت کردن دیگرانرا بــه آنکه دست در آن زنند، و بتقوی و پرهیزکاری و ملازم طاعت خدای بودن، و از معصیت دوری نمودن؛ آنکه تعیین کند آنچه واجب باشد از شستن، و کفن کردن و دفن کردن وی؛ آنکه بگزاردن آنچه واجب باشد برذمت وی ازحقوق دینی یا دنیاوی.

و اگر آن وصیت مطلق باشد، ازاصل ترکه بیرون کنند.

و اگر برو هیچ حقی نباشد، مستحب است که وصیت کند که جزوی از ثلث مالش در حج و زیارات تصرف کنند، و جزوی بمستحقان خمس و زکوة دهند، و جزی با آنکه میراث وی بایشان نرسد از خویشاوندان.

و از شرایط صحت وصیت ایجـاب است از موصی که وصیت کننده است، و قبول است از وصی، و آنکه او آزاد باشد، و مسلمان، و عاقل، و بالغ، و عادل، و بینا بقیام کردن به آنچه با وی گذاشته باشد، اگر مرد باشد یا زن.

و روا بود موصی را رجوع کردن در وصیت، و از آن بگردانیدن که گفته باشد،

و وصی دیگر کردن، مادام تا زنده باشد.
و روا نباشد وصی را قبول ناکردن چون بوی رسد که ویرا وصی کرد، و به موصی نرسید که وی قبول نکرده، وموصی مرده باشد، روا نباشد ویرا که قیام‌نکند به آنچه ویرا فرموده باشد بدان قیام کند.
و حاکم شرع را بود که امینی نصب کند تا وی را یاری کند، ومعزولش نکند.
و وصیت سنت از ثلث باشد. وزیادت بر ثلث باطل باشد، بی‌خلاف.
و وصیت مروارث را در مرض صحیح باشد، اگر در آن مرض بمیرد و اگر نمیرد.
دلیلش اجماع این طایفه است، وقول خدای تعالی: «کتب علیکم اذا حضر احد کم‌الموت ان ترك خیراً الوصیة للوالدین والا قربین بالمعروف»، یعنی نوشته شد بر شما چون مرگ حاضر آید، اگر مالی بگذارد، وصیت کردن مر مادر و پدر را، و خویشان نزدیك را. و این نصی ظاهر است. و ممکن نیست دعوی نسخ کردن این آیت به آیت میراث، برای آنکه میان این دو آیت هیچ تنافی نیست.
و آنچه روایت کرده‌اند که رسول ص فرموده: «لاوصیة لوارث»، وارث را وصیت نیست، خبر واحد است، موجب علم و عمل نباشد، و مخالف ظاهر قرآن است، برو عمل نتوان کرد. و تخصیص کردن بخویشان کافر محتاج دلیل است و دلیلی نیست که دلالت کند برین.
و وصیت مرفرزندی را که در شکم بود صحیح باشد. اگر مرده بر زمین آید وارثان وصیت کننده را باشد آنچه ویرا وصیت کرده باشد.

و اگر وصیت بسهمی از مال خود کرده باشد، سدس باشد. و اگر وصیت بجز وی بود، سبع باشد، هفت یك. و از ایاس‌بن معاویه روایت کرده‌اند که سهم در لغت شش یك است. و از عبدالله‌مسعود روایت است که مردی وصیت کرد بسهمی از مال خویش، رسول ص شش یك ازمال بوی داد.
و چون ثلث مال خود را در سبیل‌الله وصیت‌کند، آنرا درجملهٔ مصالح مسلمانان صرف کنند.
(معتقدالامامیه ص ۴۰۴، ۴۰۶)
در کلیات حقوقی آمده است:
ارکان وصیت تملیکی چهار چیزاست: وصیت - موصی - موصی له - موصی به.
دروصیت تملیکی ابتدائی وجودموصی له در حال وصیت شرط است.
بنابراین وصیت عهدی نسبت بامری که موضوع آن منتفی است مثل وصیت به اعطاء چیزی از ثلث بمولود جدیدیکه هنوز اثری از وجود آن ظاهر نشده است ضرری نخواهد داشت.
وصیت از طرف موصی حاجت بلفظ یا فعل مخصوصی نداشته بلکه هر چیزی که دلالت بر تملیك بعد از موت نماید کافی است ولو کتابت یا اشاره باشد.
پس اگر مکتوبی بخط متوفی یافت شود حاکی از اینکه مالی از اموال خود را بدیگری بعد از موت تملیك نموده همین کافی خواهد بود بشرط اینکه از اوضاع و احوال و قرائن مقام معلوم‌شود که قصدش وصیت بوده و غرض دیگری از نوشتن این مکتوب نداشته است.

و همچنین در قبول وصیت هر چیزی که دلالت بر قبول آن نماید خواه لفظ باشد یا فعلی از افعال کافی بوده وقهراً موصی له بفوت موصی مالك آن میشود و حتی اگر در حیات موصی اول آنرا رد کرده و قبل از فوت قبول کرده باشد بر این تقدیر نیز مالك آن خواهد شد.

اما اگر بعد از رد و موت قبول کرده باشد مشهور این است که مالك نمیشود و همچنین است اگر بعد از موت رد کرده باشد دیگر مجالی برای قبول آن نمانده و فائده‌ئی ندارد.

در وصیت تملیکی تعیین موصی به معتبر است. اما در وصیت عهدی لازم نیست که معهودله معین باشد و در صورت تردید مثل وصیت باعطاء از ثلث به یك نفر از دو نفر یا زیادتر، وصی مختار در تعیین خواهد بود.

بنابراین اگر معهودله نکره باشد مثل فقیری یا جنس باشد مثل فقیر، وصیت صحیح است و تعیین مصداق باختیار وصی است.

وصیت بحرمان بعض وراث از ارث فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

وصیت بحرمان بعض وارث از ارث لغو است بدون فرقی بین اولاد و غیر اولاد. ولی در صورتی که وصیت به ثلث نشده باشد ممکن است بعض ورثه را از ثلث محروم ساخت.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۱).

وصیت بر مازاد از ثلث – (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

نفوذ وصیت در مازاد از ثلث موقوف است باجازهٔ ورثه. ولی حق دارد ثلث خود را بعین معینی ازاموال خود تخصیص دهد.

و اگر شخص سوای امام وارثی نداشته باشد حق دارد وصیت کند که همهٔ اموال او در وجوه بر صرف شود.

هر تصرف مالی منجزی از اصل‌مال میت خارج میشود ولو در مرض موت باشد.

و هر تصرف مالی که معلق بر موت باشد از ثلث خارج خواهد شد.

و هر تصرفی که مقصود از آن حرمان ورثه یا بعض آنها بوده و یا مجحف بحق آنها باشد باطل است.

قصد حرمان بقرائن احوال معلوم میشود و منوط بنظر حاکم است.

تجهیزات واجبه میت از قبیل کفن و دفن و غیر آنها بر هر چیزی حتی دیون میت مقدم بوده و از مجموع‌تر که خارج میشود.

در دین فرقی نیست بین اینکه اصل آن قرض باشد یا غیر آن و یا حقوقی که خداوند متعال آنرا فرض کرده باشد مثل خمس و زکوة و مظالم و کفارات. همه اینها در یك ردیف بوده و از اصل خارج میشوند. و از این قبیل است حجةالاسلام

و بالجمله کلیه حقوق‌مالی ولو سبب آن نذر یا اجاره باشد مثل صو مو صلوة استیجاری که بر ذمه باشد و یانذر عملی از اعمال مستحبه از اصل مال خارج میشوند

و اما حقوق بدنی مثل صوم و صلوة، مشهور خروج آنهاست از ثلث.

خروج ثلث اختصاص بدارائی میت قبل از وصیت نداشته بلکه از کلیهٔدارائی او قبل از فوت اخراج میشود.

و شامل کلیه حقوق از قبیل حق تحجیز و خیاروارش جنایت و امثال آنها خواهد بود.

بلکه آنچه بعد از موت در حکم ملك او گردد خواه سبب آن قبل از موت فراهم شده باشد مثل دیه خطاء و نصب دام‌برای شکار یا بعد از فوت، مثل ابراء از دین، از همه اینها ثلث خارج خواهد شد.

(کلیات حقوقی ص ۴۴۷)

وصیت عهدی ـ (اصطلاح فقهی).

در کلیات حقوقی آمده است.

وصیت بمعنی عهد است و تقسیم میشود بدو قسم: وصیت عهدی و وصیت تملیکی.

در وصیت عهدی شخص انجام آنرا بعهدهٔ دیگری قرار میدهد و در وصیت تملیکی خود عهده‌دار آن میگردد. پس وصیت تملیکی بوصیت عهدی راجع میشود.

وصیت عهدی عبارت است از اینکه شخص حقوقی را که راجع بخود او است بعد از موت بدیگری اعطاء نماید.

و این قسم همان است که شارع ترغیب و تحریص به آن نموده و در قرآن مجید فرموده «کتب‌علیکم اذا احدکم‌الموت ان ترك خیراً الوصیه» تاآنجا که میفرماید «فمن بدله بعد ماسمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ان‌الله سمیع علیم.»

و گاه اتفاق می‌افتد که وصیت واجب شود و آن در جائی است که امانتی نزد او باشد. و بترسد از اینکه پس از فوتش آن را بصاحبش رد نکنند و یا دیونی از مخلوق و یا خالق بر ذمه اوست و ایمن نباشد از اینکه ورثه آنرا اداء خواهند نمود.

و بهتر از همه آنست که شخص خود را وصی خویش قرار دهد و بدیگری اعم از دور و نزدیك اتکال نکند و چنانچه دیون یا حقوق واجبی از قبیل خمس و زکوة و مظالم و امثال آنها بر ذمهٔ اوست خود اداء نماید. و اگر اماناتی از مردم نزد او است به آنها رد کند. و اگرنماز و روزهٔ بر ذمه اوست با تمکن خود قضاء نماید و درصورتیکه معذور باشد ونتواند خود قیام بامر خویش نماید، آدم موثق امینی را وصی خود قرار دهد و وصایای خود را واضح و روشن بطوریکه اجمال و ابهامی در آن نباشد بیان نماید.

و اشخاصیکه میدانند باید کسانی را که نمیدانند راهنمائی نموده و بطریقه‌ئی که شایست و بایست آگاه سازند زیرا خداوند متعال قبل از آنکه جهال را مکلف بتعلیم نماید. علما را مکلف بیاد دادن کرده است.

وصیت بر معدوم ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است

وصیت تملیکی بمعدوم به تبع موجود صحیح است مثل اینکه شخص مالی را بعد از خود بفرزند موجودش و فرزندی که بعداً از او بوجود آید تملیك نماید

ولی استقرار وصیت نسبت بفرزند غیر موجود بالفعل به تبع موجود موقوف است باینکه در آینده دارای فرزند جدیدی بشود و واقع نشدنش کاشف از بطلان وصیت در این قسمت خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۵۰).

وصیت فی سبیل‌الله ـ (اصطلاح فقهی).

در کلیات حقوقی آمده است:

وصیت فی سبیل‌الله شامل همه اعمال خیر بوده و وصی مختار در تعیین است. (کلیات حقوقی ص ۳۵۰).

وضع ـ (اصطلاح فلسفی و اصولی) در فلسفه وضع یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و آن عبارت از نسبت اجزاء جسمی است بیکدیگر و نسبت همهٔ اجزاء بخارج و یا حال گوهری بود که وی را اجزائی بسیار باشد بترتیب هر جزوی از وی در سوئی از سویهای جمله. و نهاد بر دو گونه بود یا اصلی و طبیعی چون بودن سر مردم سوی آسمان و کف پایش سوی زمین و... و یا نه اصلی و طبیعی چون بودن سرش سوی زمین و کف پای وی سوی آسمان و وجود وضع پس از وجود شکل باشد که کیف است و وجود شکل پس از کم.

(از مصنفات ج ۲ رساله منهاج مبین ص ۲۶).

خواجه گوید: وضع را سه معنی به کار دارند یکی هر چه قابل اشارهٔ حسی بود گویند آنرا وضع است و باین معنی گویند نقطه را وضع است و وحدت را وضع نبود، دوم هر چه آنرا وجودی قار بالفعل بود و اتصال و ترتیبی مثلا گویند مربع را وضعی است که ضلع او بازاویهٔ او به چه نسبت باشد و بالعکس و این وضع بحقیقت ازمقولهٔ اضافت بود، سیوم هرچه آنرا اجزائی بود و اجزاء آنرا با یکدیگر و با جهات عالم نسبتی بود و جمله را بسبب این نسبت هیئتی لازم شود و این هیآت را وضع خوانند.

(اساس الاقتباس ص ۱۴۱ و رجوع به‌دستور ج ۳ ص ۴۵۸ و اسفار ج ۲ ص ۵، ۷۳ و درةالتاج جملهٔ سوم ازفن دوم ص ۹۷ شود).

در اصطلاح اصول تعیین لفظ است بازاء معنی خاص یا برای دلالت بر معنی بنفسه نه بقرینه بر خلاف مجاز که دلالت بقرینه است، و واضع ناچار است که در مقام وضع الفاظ، معنای خاصی را تصور کرده و لفظی را بازاء آن قرار دهد، اگر متصور او معنی جزئی باشد و لفظ مخصوص را هم بازاء همان معنی جزئی قرار دهد و یا الفاظ مخصوص را بازاء آن معین کند در مترادفات درین صورت وضع خاص و موضوع له هم خاص است.

و اگر متصور او معنی عام بود که در تحت آن جزئیاتی بود ناچار باید بازاء آن معنی عام لفظ یا الفاظی را که معلوم به تفصیل یا اجمال است قرار دهد و در این صورت وضع عام است و موضوع له هم عام، و اگر لفظ یا الفاظ را بازاء آن معنی قرار ندهد و بلکه بازاء صیات و جزئیات مندرجه تحت آن عام متصور قرار دهد وضع عام و موضوع‌له خاص خواهد بود، قسم اول‌مانند مشتقات مثلا واضع صیغهٔ فاعل را وضع کرده است از هر مصدریکه «قام به مدلوله» و مفعول را برای «من وقع علیه» که وضع و موضوع‌له هردو عامند و قسم دوم مانند مبهمات (اسماء اشارات و...) که مثلا «هذا» موضوع است برای هریك از مشار الیه‌ها یعنی هر فردی که مشارالیه باشد و

لکن باعتبار تصور واضع عامی را که کل مشارالیه باشد ولکن آن کل مشارالیه موضوع‌له نیست بلکه هریك یك است که مندرج تحت کل مشارالیه است پس وضع عام است و موضوع له خاص همین‌طور وضع حروف و افعال ناقصه.

پس وضع عبارت از نحوهٔ اختصاص لفظ است بمعنی و ارتباط خاص مابین لفظ و معنی که یا ناشی از تخصیص‌لفظ است یا بواسطه کثرت استعمال که قسم اول تعیینی و قسم دوم تعینی است

ازنوع وضع خاص اعلام است و از نوع وضع عام نکرات و مصادر و افعال است و وضع شخصی نیز اعلام است و وضع نوعی نکرات.

ومعنی دیگر وضع، حکم برشئی است بر بودن آن سبب یا شرط یا مانع رجوع شود به (قوانین ص ۱۹٤ ـ قواعد شهید ص ٦ ـ ۷ ـ کفایه ج ۱ ص ۱۰ ـ تقریرات ص ۲۸ ـ کشاف ص ۱٤۸۲ ـ معالم ص ۲۱ ـ مطول ص ۲۹۲).

و بالجمله:

صاحب قوانین گوید وضع ثابت نگردد مگر به نقل از واضع و اشاره به مذهب عبادبن سلیمان حمیری‌کند که‌گوید دلالت لفظ بر معنی ناشی از مناسبات ذاتی است والا تمام معانی نسبت بهر لفظی متساوی بودند و آنکه لفظی مخصوص بمعنی خاص شده است، نیست مگر از جهت مناسبات . مناسبات ذاتی میان آن دو وی این گفتار را مردود دانه و گوید: آنچه موجب ترجیح معنائی از معانی است و آنرا ویژهٔ لفظ خاص کند یا ارادهٔ خداست اگر او واضع باشد یا ارادهٔ بندگان خداست و در هر حال این ارادهٔ اشخاص است که الفاظ خاص را برای معانی مخصوص قرار داده است و بالجمله وضع الفاظ شخصی است باقطع نظر از لواحق و آنها را وضع نوعی‌است از جهت لواحق آنها.

«و قد علمت ان‌الالفاظ الموضوعة، لها وضع شخصی مع قطع‌النظر عن‌اللواحق و وضع نوعی بالنظر الی لحوقها... اعلم ان الوضع النوعی الحاصل بسبب اللواحق قد یکون حقیقیاً و قد یکون مجازیاً کسایر الحقایق والمجازات».

(از قوانین ج ۱ ص ۲۰۷).

وضع شخصی ـ (اصطلاح اصولی) در مقابل وضع نوعی است و بحث است که مشترکات، مجازات و عمومات دارای وضع شخص‌اند یا نوعی

(از قوانین ص ۱۹۸).

وضع تعیینی ـ (اصطلاح اصولی) در صورتی است که بتصریح واضع باشد و آن اعم است از وضع لغوی حقیقی یا مجازی.

وضع نوعی ـ (اصطلاح اصولی) وضع مجازات نوعی است باعتبار انواع علائق.

(از قوانین ص ۲۰۷ و رجوع شود به تقریرات ص ۳٦).

وضع ید ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

هر کس دست روی مال دیگری بگذارد خواه از روی تعدی و عدوان باشد یاجهل و نسیان عهده‌دار آن خواهد بود تا آنرا بصاحبش برگرداند. این قاعده متخذ از حدیث نبوی: «علی الید ما اخذت حتی

تودی».

لازمه ضمان عهده یعنی بودن مال در عهده شخصی آنست که مال را اگر موجود است بصاحبش برگرداند و اگر تلف‌شده است آنرا بره مثل یا قیمت تدارك نماید.

مسئله ترتب ایادی بر عین واحد از متفرعات همین قاعده است مثلا وقتی‌مال مغضوب را فروخت و از دست او بدست دیگری افتاد هردو ضامن هستند باینمعنی که مالك با تلف عین بهر کدام از آنها می‌تواند رجوع نماید و هر کدام از آنها بدیگری تا ضمان بعهده کسی که مال در دست او تلف شده قرار گیرد.

(کلیات ص ۳۸).

وضعی ـ (اصطلاح فقهی واصولی) احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی‌است رجوع باحکام وضعی شود.

وضوء ـ (اصطلاح فقهی) اسم‌مصدر است‌ومصدر آن‌توضوء(بفتح ولو)آب‌وضوء آبی است که با آن وضوء گیـرنـد و بالجمله وضو عبارت از طهارت با آب است اعضاء مخصوصه را و آن شستن کفین و صورت و دست راست و چپ و مسح سر، و دو پا میباشد.

باین طریق که بعد از طهارت مواضع وضو، ابتداء با دست راست صورت خود را میشویـد و بعـد دست راست را از مرفق تا سر انگشتان و بعد دست چپ را به هم چنین بنابر قول شیعه و بالعکس بنا بر قول عامه میشوید و بعد با آبی که در مواضع وضو است سر را مسح کرده و بعد دو پا را ازسر انگشت تا برآمدگی پا «یا ایهاالذین آمنو اذا قمتم الی ـ الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الـی المرافق و امسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین»

احکام آن به تفصیل

۱ـ شستن دو دست از زندین دومرتبه از حدث، خواب و بول و غایط

۲ـ استنشاق و مضمضه سه مرتبه

۳ـ دعای خاص در موقع انجام هریك از افعال واجبه و مستحبه و مرد ابتدا کند در شستن دست‌ها به ظهر و درشستن دوم به بطن برعکس زن اینها مستحب است و واجب آن

۱ـ نیت

۲ـ شستن صورت با دست راست از نقطه آخر رستنگاه مو تا ذقن از لحاظ طول و باندازۀ که مابین دو انگشت ابهام و وسطی قرار گیرد عرضاً

۳ـ شستن دست راست از مرفق تا سر انگشتان

۴ـ شستن دست چپ بهمان طریق

۵ـ مسح مدم سر یا موی سر که در محل خود باشد باندازۀ مسمی

۶ـ مسح بشره ظهر پای راست ازسر انگشتان تا کعبین طولا

۷ـ مسح بشره ظهر پای چپ همین طور و عرض باندازه مسی همه ایـــن افعال با موالات باید انجام شود

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸ ـ الفقه علی ص ۴۹)

«و موجبه‌البول والغایط والریح‌والنوم الغالب علی‌السمع والبصر ومزیل العقل من جنون و سکر و اغماء والاستحاضة و واجبه النیة مقارنة لغسل الوجه... وجری الماء علی مادرات علیه الابهام والوسطی عرضاً و مابین القصاص الی آخر الذقن

طولا... ثم غسل‌الید الیمنی من‌المرفق‌ثم غسل‌الیسری کذلك ثم مسح مقدم‌الرأس بمسماه ثم بشرة رجل الیمنی کذالك‌بیقیة البلل مرتباً متوالیا بحیث لایجف السابق» (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹).

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه در وضو پانزده چیز فریضه است: پنج فعلست و ده کیفیت.

آنچه فعل است: نیت کردن، و روی شستن، و هر دو دست شستن، و مسح سر کردن، و مسح هر دو پای کردن.

و آنچه کیفیت است پیوسته داشتن نیت بحال وضو، و بر حکم نیت بودن تا آنگه که از وضو فارغ شود، و شستن روی از رستنگاه موی سرتاسر زنخدان بدرازنا و بپهنا، چندانکه انگشت مهین و میانین بروی بگذرد، و شستن دست از وارن تا سر انگشتان، و موی باز پس نشکستن در شستن دستها، و مسح بر پیش سر کردن بمقدار آنکه نام مسح بر وی افتد، و مسح پای کردن از سر انگشتان پای تا کعب، و کعب درمیان پشت پای بود، و آب نو برنگرفتن درمسح سر و مسح پای، و ترتیب نگهداشتن، و آنچنان بود که ابتدا بشستن روی‌کند، آنگه بدست راست، آنگه بدست چپ، آنگه بمسح سر، آنگه بمسح پای، و موالات، آن پیاپی داشتن بود و در شستن اعضا به مقدار آنکه آنچه از پیش شسته بود خشك نگردد در هوای معتدل.

و دلیل بر وجوب نیت قول خداست: «و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین» یعنی نفرمودند ایشان را الا به آنکه خدایرا پرستند خالص گردانیده برای او دین را، یعنی: طاعت را و عبادت را. و وضو عبادت است، و عبادت نباشد الا به نیت، پس نیت واجب باشد. و رسول ص‌فرموده است: «الاعمال بالنیات» کارها به نیت است. و وضو از اعمال است، باید که به نیت باشد.

و فرمود، «انما لامرء مانوی» یعنی: بدرستیکه مرد راست آنچه نیت کرد.

و فایدهٔ «انما» آنست که هرچه نیت نکرده باشد، ویرا نباشد.

و صورت نیت آنستکه در خاطر خود آرد که وضوی نماز میکنم، رفع حدث را و استباحت نماز را تقرب بخدای تعالی

و حد روی که شستن وی واجب‌است، آن مقدار است که گفته شد، از رستنگاه موی سر تا سر زنخدان بدرازنا و ازپهنا، چندانکه انگشت مهین و میانین بوی رسد. و دلیل برین که این مقدار رویست و شستن این واجب است، اجماع است. و آنچه زیادت برین است از گوش تا گوش، دلیلی نیست بر آنکه از روی است، و شستن آن واجب است. و اصل برائت ذمت است از شستن آنچه از این مقدار زیادت است.

و هر که گوید: آن از روی است و شستن آن واجب است، دلیل بر وی باشد. و شستن روی و دستها یکبار فریضه است، و دوم بار سنت است، و سوم بار بدعت است بنزد این طائفه، و مبطل وضو است، و بنزد دیگران فضیلت است یا سنت. و دلیل بر صحت مذهب ایشان و آنکه چون دوبار بشویند، وضوی ایشان صحیح است، و نمازی که به آن وضو کنند مجزی و صحیح است، اجماع امت

است، و بر صحت وضوئی که دست و روی سه بار بشویند اجماع و اتفاق نیست، و حق آن باشد که بر آن اتفاق باشد؛ پس مذهب ایشان در آنکه گویند: یکبار شستن فریضه است و دوم بار شستن سنت است، چون برین اجماع‌است، حق باشد.

و شستن دستها از وارن تا سر انگشتان واجب است. و وارن باید که در شستن داخل بود، و ابتدا باید که بوارن کند، دلیلش آنستکه: روایت کرده‌اند از رسول ص «توضأ مرة مرة و قال ص: وضوء لا یقبل الله الصلاة الا به» یعنی: رسول ص وضوی نماز کرد، و روی و دستها هریك یکبار شست، یا یکبار پس از یکبار وضوی نماز کرد و گفت: این وضوایست که خدای تعالی نماز نپذیرد الا به او. خالی نباشد وضوی رسول از آنکه ابتدا بوارن کرد و وارن بشست، یا ابتدا بسر انگشتان کرد و تا وارن بشست. اگر ابتدا بسر انگشتان کرده باشد باید که وضوی آن کس ابتدا بوارن کند باطل باشد، و این خلاف اجماع مسلمانان است. و آنکه خدای تعالی فرموده است: «فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق» اقتضای آن نکند که در شستن دستها ابتدا بسر انگشتان باید کرد و انتها بوارن، زیرا که «الی» همچنانکه انتهای غایت را باشد، بمعنی «مع» نیز باشد. پس معنی این باشد که بشویید رویهای خود را و دستهای خود را با وارن. و اگر انتها را بودی بایستی که از وارن ابتدا کردن روا نبودی، و چون رواست معلوم شد که «الی» بمعنی «مع» است در این آیت، نه بمعنی انتها. و این آیت را دلیل است بر آن که شستن وارن با دست واجب است.

و مسح کردن بر پیش سر واجب است. و فاضلتر آنست که مقدار سه انگشت بهم باز نهاده باشد، و اگر به مقدار یك انگشت باشد هم روا بود. و دلیلش قول‌خداست: «وامسحوا برؤسکم»، مسح کنید سرهای خود را! چون لفظ «و امسحوا» فعل متعدی است «با» در «برؤسکم» تعدیه را نباشد. و نشاید که زاید بود که مسح همهٔ سر واجب باشد، و این خلاف اجماع است، پس باید که‌وی را فایده‌ای باشد، و فائدهٔ وی در آیت تبعیض است، یعنی: بعضی از سر را مسح کنید! و هر که بمقدار یك انگشت مسح کند بر پیش سر، بعضی از سر مسح کرده باشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۸۹، ۱۹۳).

وطر ـ (اصطلاح ذوقی) ادراك حلول لطایف مشاهده است در هجوم وجود، و منیت جانست؟

(شطحیات ص ۶۲۱)

وطن ـ (اصطلاح ذوقی و فقهی) استقرار عبد است در حال و مقامی خاص.

(از لمع ص ۳۶۹)

کیست ستم‌کارتر از آن کس که وطن عبادت‌بشهوت خراب‌کند؟کیست ستمکارتر از آن کس که وطن معرفت بعلامت ملامت خراب کند؟ کیست ستمکارتر از آنکه وطن مشاهدت بملاحظات اغیار خراب کند؟

وطــن عبارت از نفس زاهدانست، وطن معرفت دل عارفانست، وطن مشاهدهٔ سر دوستانست، او کــه نفس خویش از شهوات بازداشت وطن عبادت او آبادان است.

و نامش در جریده زاهدانست وآنکس که سر خویش از ملاحظت اغیار پــاك داشت وطن مشاهدت او آبادانست و او خود از جملهٔ دوستان، نفس اماره ازمیان برداشت و خود را در منجنیق فکرت‌نهاد و بهمه وادیها درانداخت و به آتش‌غیرت تن را در همه بوته‌ها بگداخت و بزبان تفرید گفت: «اذا ما تمنی الناس روحاً و راحة تمنیت و ان‌القاك یا غیر خالیاً» (یا عز حالیاً)

•

هرکسی محراب دارد هر سویی
باز محراب سنایی کــوی تــو

•

ما را بجز این زبان، زبان دگر است
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
آزاده نسب، زنده بجانــی دگــر است
و آن گوهر پاکشان ز کانی دگر است
(از عده ج ۱ ص ۳۳۵)

وطن، وطن عبد است، آنجا که اورا حال و مقام است، در قرب حق و حقیقتش سرادق کــبریاست ،اسرار عــاشقانــرا و اکناف انوار قدم محبانرا، عقول وارواح را مراتب از سیاست و اماکن غیوب در ابدیات دلها طیار است، عقول صادره؟ (شطحیات ص ۶۲۲)

در شرع یك وطن اصلی هست که اهلی گویند که وطن فطرة و قرار است و دیگر وطن اقامت‌که وطن سفرومستعار است و سه دیگر وطن سکنی است که نیت کند کمتر از نصف ماه در بلدی بماند.

نزد عارفان وطن اصلی عالم نفوس است.
(از کشاف ص ۱۵۲۰).

وطنات ـ (اصطلاح ذوقی) آنچه اندر سر متوطن بود از معانی، وطنات‌گویند.
(از کشف المحجوب ص ۵)

وطی حیوانات ـ (اصطلاح فقهــی) اگر کسی با حیوانات مجامعت کند اگر از حیواناتی باشد که عادتاً گوشت آنها خورده نمیشود مانند اسب الاغ.... باید نفی بلد شوند یعنی در یکی از بلاد دور بفروشند و اگر از حیواناتی است کــه عادتاً گوشت آنها را میخورند بایــد بسوزند و غرامت از فاعل دریافت کنند و فاعل را تعزیر کنند به آنچه حاکــم صلاح بداند و حکم وطی اموات درتعزیر و حد، حکم وطی احیاء است.

وطی بشبهة ـ (اصطلاح فقهــی) عبارت است از آنکه مردی با زنی بیگانه اشتباهاً همبستر شود بخیال آنکــه زن خود و زن گمان کند شوی خود است و احکامی دارد،

رجوع شود به (شرح لمعه ج ۲ ص ۶۸).

وطی بشبهه بدون عقد موجب مهر المثل است و همچنین با عقد در صورتی که‌ذکری‌از مهرنشده‌باشد والا زن مستحق مهر المسمی خواهد بود اما در مورد زنا اصلامهری نیست چنانکه گفته‌اند «الزانی باغی ولامهر لبغی»؟
(کلیات ص ۵۵).

وعاء دهر ـ (اصطلاح فلسفی) مراد

از وعاء دهر عالم زمان و زمانیات و بالجمله دهریات است، رجوع بدهر و (اسفار ج ۱ ص ۱۲۲) شود.

وعد و وعید ــ (اصطلاح کلامی)

وعد یعنی وعدهٔ خیر، وعید یعنی وعدهٔ شر. متکلمان در این باب بحث بسیار کرده‌اند که اولا ماهیت ایمان چیست؟ و وعد و وعیدی که در آیات و روایات بدان اشارت شده است چگونه است و مسائل دیگر.

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه چون مکلف از دنیا برود یا مطیع رود یا عاصی. اگر مطیع رود ابدأ در بهشت باشد. و اگر عاصی رود، یا کافر باشد یا نباشد. اگر باشد همیشه در دوزخ باشد. و اگر نباشد پیش از توبه بمیرد یا بعد از توبه. اگر بعد از توبه مرد خدای تعالی از وی عفو کند بفضل و کرمش. واگرتوبه‌ناکرده بمردبنزداهل‌وعید همیشه در دوزخ باشد، و بنزد اهل تفضل بقدر گناهش عذاب کنند، آنگه به بهشتش برند، اگر عفو و شفاعتش نکنند. و این مذهب اکثر شیعه است، و حق اینست، و آن مذهب اندکی نادر از ایشان.

و دلیل برین آنست که آن فاسق عاصی مستحق عذاب گشته است بفسق. لیکن این مستحق ثواب گشته است بایمان و عمل صالح. و فسق او و آنچه ثابت است او را ازاستحقاق ثواب آنرا زائل‌نگرداند. و چون چنین باشد، واجب بود که عقاب او دائم نباشد. زیرا که اگر زائل‌گرداند یا بر طریق موازنت بود، یا بر طریق حباط. نشاید که بر طریق موازنت بود زیراکه چون ایشان در یکدیگر اثر نکنند، یکی بر دیگری در اثر سابق باشد، یا نباشد. اگر باشد یکی موجود باشد و یکی معدوم و معدوم را در موجود هیچ اثری نباشد، زیرا که اثر از معدوم محالست. اگر سابق نباشد، هردو را در یکدیگر در یك دفعه اثر باشد، لازم آید که ایشان‌هر دو موجود باشند، در حالی که هردومعدوم باشند، و این محال است. و نشاید که بر طریق احباط باشد، زیرا که لازم آید که مؤمن بایمان بسائر طاعات خویش منتفع نشود، دین ظلم باشد. پس نماند الا که استحقاق ثواب باقی باشد یا استحقاق عقاب، یا اول ببهشت ببرند و آنگه به دوزخ برند، و این خلاف اجماع است. یا بدوزخش برند، و آنگه بیرون آرند و به بهشتش برند، و این حق است.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص۱۲۴ و ۱۲۵).

وفاء ــ (اصطلاح عرفانی) وفاء عبارت از انجام اعمالی است که تعهد کرده باشد و عبارت از وقوف بامر الهی است و نیز عبارت از عنایت ازلی است.

و خروج است از عهدهٔ عهدی که به ارباب خود بسته است در زمان اقرار به ربوبیت و در جواب «الست بربکم» بلی گفته.

(از رسائل ج ۳ ص ۲۵)

•

در روز الست بلی گفتی
امروز به بستر لا خفتی

•

من‌که باشم‌که بتن رخت‌وفای تو کشم
دیده حمال کنم، بار جفای تو کشم

بوی جان آیدم از لب که حدیث تو کنم
شاخ عز رویدم از دل که بلاء تو کشم

خواجه گوید وفا غایت وفاقست و وقایت میثاق است ووفا دستگاه مشتاقست و پایگاه عشاق و مایهٔ اخلاص است و و پیرایهٔ اهل اختصاص است و سر خویش نهفتن است و سر دوست ناگفتن.

(از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۶ ـ کشاف ص ۱۵۲۶).

وفاء بشرط ـ (اصطلاح فقهی) هر شرطی که ضمن عقد میشود اگر فاسد و مفسد نباشد واجب‌الوفاء است بحکم «المؤمنون عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالا او حلل حراماً»

وفاء بعقد ـ (اصطلاح فقهی) وفاء بعهد یا وفاء بعقد یکی از واجبات است بحکم «یا ایهاالذین آمنوا اوفوا بالعقود ـ والموفون بعهدهم» در مورد این عهود: اختلاف است عدهٔ گویند مرادعهود جاهلیت است که قبل اسلام مابین مردم آن عصر بوده است عدهٔ گویند مراد عهود الهی است که بواسطهٔ نبی‌اکرم بامردم‌بسته شده است ولکن هر نوع عهد و عقدی راشامل میشود و عقود باعتبار معقود و عاقد بر سه قسم‌اند

۱ـ عقد بین خداوند و بندگان

۲ـ عقد بین خود و خداء

۳ـ عقد بین بنده و بنده و وفاء به تمام‌واجب است، عقود متداوله درشریعت عبارت از بیع، اجاره، هبه... میباشد و عقد دیگری است که عهدالله است که فرمودند «و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب».

(عوائد الایام ص ۲).

در کلیات حقوقی آمده است:

لازمهٔ تحقق هرعقدی التزام بمضمون آن خواهد بود حتی د رعقود جائزه زیرا در عقد جائز هم مادامیکه عقد باقی‌است طرفین باید ملتزم بمضمون آن باشند. فرقی‌که‌هست عقدلازم قابل‌حل نیست‌وعقد جائزه قابل حل است اما تاوقتیکه حل نشده وفاء به آن لازم و آثار عقد بر آن مترتب خواهد بود زیرا وجوب وفاء به عقدی که مستفاد است از آیه «اوفوا بالعقود»شامل هر عقدی است نهایت‌آنکه عقود جائزه از حیث جواز فسخ استثناء شده‌اند و در غیر اینجهت مشمول‌عمومات بوده و حکم عقود لازمه را خواهند داشت.

وقارـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس در وقتیکه منبعث باشد بسوی مطالب آرام نماید تا از شتاب زدگی مجاوزت حد از او صادر نشود بشرط آنکه مطلوب‌فوت نکند. (اخلاق ناصری ص ۷۸)

وقتـ (اصطلاح عرفانی) حقیقت وقت نزد اهل تحقیق امر حادث متوهمی است که حصول آن متوقف بر حادث متحقق باشد .

مراد از وقت آن حال واردهٔ بر سالک است مثل حب فی‌الله و توکل‌وتسلیم و رضا و غیره.

(از شرح کلمات بابا طاهر ص ۲۰۰)

نیشابوری گوید «الفقیر الصادق الذی یکون فی کل وقت بحکمه فاذا ورده علیه وارد یشغله عن حکم وقته یستوحش منه و ینفیه» و گفته‌اند «التصوف کله آداب و لکل وقت ادب و لکل مقام ادب»

(طبقات ص ۱۱۷)

هجویری گوید: وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ‌شودچنانکه واردی از حق بدل وی پیوندد و سرویرا در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل‌پس همه خلق را بدان دست نرسد و نداند که سابقت بر چه وقت و عاقبت بر چه‌خواهد بود .

ابوعبدالله مغربی گوید « افضل‌الاعمال عمارةالاوقات بالموافقات»

(طبقات ص ۲۴۳)

صاحبان وقت را اندر وقت با حق‌خوش است که‌اگر بفردامشغول گردند یااندیشه دی بر دل گذرانند از حق محجوب شوند و حجاب پراکندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد اندیشه آن محال باشد.

(از کشف‌المحجوب ص ۱۴۸۰)

ابوسعید خراز گوید وقت خود را جز بعزیزین چیز مشغول نکنید که« لی‌مع‌الله وقت لایسعنی فیه‌ملك‌مقرب ولانبی‌مرسل» واز آن جهت است که حضرت رسول در شب معراج جز بحق بچیزدیگری ننگریست که «مازاغ البصر و ماطغی».

مولوی گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا گفتن از شرط طریق
صوفی ابن الحال بـاشد در مثال
گر چه هر دو فارغند از ماه وسال

ابا علی دقاق گوید: وقت همان است که تو در آنی و آن اگر دنیا باشد **وقت** تو دنیاست و اگر عقبی باشد وقت **تـو** عقبی است اگر در حال سرور باشی **وقت** تو سرور است اگر حزن حزن.

و گاهی مراد از وقت زمان است . قومی گویند. وقت‌ما بین دو زمان است گذشته و آینده و اینکه گویند صوفی ــ ابن الوقت خود است یعنی مشغول بامری باشد که در آن‌حال اولی بدان است که گویند «فلان بحکم وقته ــ الصوفی ابن وقته‌ــ من ادرك وقته فوقته وقت و من ضیع وقته فوقته مقت» (از رساله قشیریه ص ۳۱).

فقیر را گذشته و آینده مهم نیست و مهم برای او وقتی است که در آنست.

کسی که از گذشته افسوس خورد وقت خود را تلف کرده است.

در کلمات اهل حق است که:وقت‌شمشیر برنده است و کسی که‌تسلیم آن شودنجات یابد و کسی که در صددمعاتبه و معارضه برآید هلاك شود.

بعضی گویند: مراد از وقت حال طاری بن عبد سالك است مانند قبض و بسط (از شرح کلمات بابا ص ۱۵۷)

و گفته شده است که وقت عبارت ازحال تو در زمان حال است که: نه بگذشته تعلق داشته باشد نه به آینده.

و بعضی گویند: وقت حالی است که در سر بنده پدید آید و او را به آن حال آرام بود وقتی باشد که عارف راسکون واجب بود و وقتی بود که شکر واجب بود ووقتی شکایت و از این‌جهت است که گویندعارف ابن وقت خودست (کشاف ص ۱۴۴۹).

در شرح کلمات بابا طاهر است کـه: فوائد اوقات‌متعلق‌به‌سه‌امر است‌حفظ‌وقت‌و شرط وقت و کتمان وقت.

حفظ وقت از مداخلت شیطان و نفس‌و شرط وقت که حفظ ادب باشد و کتمان وقت که پنهان داشتن حال است از اغیار

(شرح کلمات بابا طاهر ص ۱۹۶).
و گویند: حاضر وقت خویشتن میباش و از ماضی و مستقبل درگذرد و دم‌راغنیمت دان و در حال خود گم شو (از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۵)

وقتی مسرمد- (اصطلاح عرفانی) یعنی وقت و حالی که بین من و بین‌الله است در هیچ حالی تغییر نمی کند و این سخن را کسی گوید که واجد باشد و از صفت سر خود خبر دهد (لمع ص ۳۴۶).

وقتیه- (اصطلاح منطقی) قضیهٔ وقتیه قضیهٔ بود که حکم در آن بثبوت محمول برای موضوع یا حکم بضرورت سلب. محمول از موضوع در وقت‌معینی ازاوقات وجود موضوع باشد مقید بلادوام بحسب ذات مانند« کل قمرمنخسف بالضرورة وقت حیلولة الارض بینه لادائماً» (دستور ج ۳ ص ٤٦٤).

وقف- (اصطلاح فقهی) ،وقف عبارت‌از تحبیس اصل است‌و اطلاق منفعة آن‌وبدین معنی است که اصل و عین مال را از بیع و شراء و سایر معاملات متوقف و موقوف میکند تا از منافع آن برای مصالح عامه یا دستهٔ و افراد مخصوص یا محل و مکان مخصوصی بهره برداری شود و بمصارف معلومه برسد چنانکه وقف بر-مدارس و دانشجویان علم وفقراء ومساجد و مصارف خاص دیگر و «والوقف علی المساجد و القناطیر فی‌الحقیقة وقف علی‌المسلمین اذهو مصروف‌الی مصارفهم» صیغهٔ وقف (وقفت) و نظائر آن است از شرائط وقف منجر بودن، دوام و اقباض است و باید بمصارفی که‌واقف معین کرده است برسد و نباید ا زنظر او تجاوز شود «الوقوف علی حسب مایوقفها اهلها» .

وقف بر دو قسم است یکی آنکه ملك موقوف علیهم است که در این صورت‌مالك منافع آن میباشند و میتوانند اجاره دهند و منافع انرا دریافت نمایند و دوم آنکه ملك هیچ فردی نیست و ملك ملك است و مانند آزاد کردن برده‌است و مانند مساجد و مدارس و پل ها، بنا بر قول به آنکه داخل در ملك مسلمین نشوند و در هر حال در این وقف موقوف علیهم مالك انتفاع‌اند نه منفعت یعنی خود توانند استفاده نمایند و نتوانند اخذ منفعت‌کنند لکن در قسم اول که وقف خاص است بنا بر قول صحیح مالك منافع‌اند و حتی توانند تبدیل با حسن‌کنند، نوع دیگروقف منقطع است که وقف بر یك دسته یافامیلی است و بعد از فوت آنها برای ورثه یا دستهٔ دیگر است و بالجمله عبارت از وقف بر عده‌ایست که منقرض میشوند در این صورت یا بر ملك واقف باقی میماند یا آنکه گفته شود ملك طلق موقوف علیهم میشود بنحویکه بعد از مرك آنها بورثه منتقل میشود یا گفته شود بعد از فوت‌آنها مجدداً برمیگردد بواقف و یا گفته شودوقف فی سبیل‌الله میشود.

و آن د رمقابل دو قسم گذشته که وقف هام و خاص باشد که وقف مؤبد است میباشد در وقف خاص یامنقطع شرط است که موقوف علیهم موجود باشند در حال وقف و درست باشد که مالك شوند ووقف بر آنها مباح باشد پس وقف بر معدوم ابتدأ درست‌نیست بلکه‌به‌تبع موجوددرست است ،رجوع به (شرح‌لمعه ج ۱ ص۲۲٤-۲۲۶) شود.

در اصطلاح اهل عروض خاموشی و فناء صوت و سکوت آلت نطق است و ساکن کردن تاء مفعولات است و در صرف و قرائت توقف و سکون دادن آخر کلمات است در مقام وقف، هرگاه آخر کلمه با تنوین (منون) باشد وماقبل آن ضمه یا کسره باشد وقف بحذف است مانند «جاء زید و مررت بزید» بحذف تنوین و در غیر این موارد اضطراراً وقف بحذف باشد در ضمیر مانند «رأیته. مررت به» و یاء منقوص در وقف حذف شو مانند «ولکل قوم هاد. و مالهم من دونه من وال» غیر هاء تأنیث را در مقام وقف و در موقعیکه متحرك باشد روا باشد که ساکن کند یا متحرك به حرکت غیر ظاهره و یا اشمام شود به طرف ضمه مانند «هذا جعفر هذاوعل» در صورتیکه آخر آن همزه نباشد مانند «خطا» و یاالف نباشد مانند «قاضی ویخشی ویدعو» (از سیوطی ص ۲۳۲).

الوقف وهو تحبیس الاصل و اطلاق المنفعة ولفظه الصریح وقفت واما حبست وسلمت و تقدمت و حرمت. فمفتقر الى القرینة کالتأ بیدو نفی البیع والهبة والارث فیصیر بذالك صریحاً ولایلزم بدون القبض وان کان فی جهة عامة قبضها الناظر فیها او الحاکم او القیم المنصوب من قبل الواقف باذن الواقف فلومات الواقف قبله‌ای قبل قبضه.... ویدخل فی وقف الحیوان لبنه و صوفه الموجودان حال العقد مالم یستثنهما و اذا تم الوقف لم یجز الرجوع فیه لانه من العقود اللازمه و شرطه التنجیر والدوام والاقباض و هو تسلیط الواقف للقابض علیه و رفع یده عنه له واخراجه عن نفسه و شرط الموقوف ان یکون عینا مملوکة ینتفع بها مع بقائها و یمکن اقباضها ولو وقف مالا یملکه وقف علی اجازة المالك و وقف المشاع جائز کالمقسوم لحصول الغایة المطلوبة و شرط الوقت الکمال... و یجوز ان یجعل النظر علی الموقوف لنفسه ولغیره فان اطلق فالنظر فی وقف العام الی الحاکم الشرعی و فی غیره وهوالوقف علی معین الی الموقوف علیهم و شرط الموقوف علیه وجوده و صحة تملکه و اباحة الوقف علیه فلایصح علی المعدوم ابتدا و یصح تبعاً والوقف علی المساجد و القناطیر فی الحقیقة وقف علی المسلمین اذهومصروف الی مصالحهم

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۲۸).

در معتقدالامامیه آمده است .

شرایط صحت وقف آنستکه واقف باید که مختار بود، و مالك آنکه بتبرع کاری تواند کرد، و آنکه بلفظ صریح وقف بگوید، وقصد اوبدان تقرب بخدای باشد.

واز الفاظ صریح او اینست که :«وقفت و حبست و سبلت» وقف کردم، و ومحبوس گردانیدم، وسبیل کردم. و غیر این الفاظ را جز بدلیل بر وقف حمل نتوان کرد . و گفته‌اند لفظ صریح جز « وقفت» نیست.

و باید که موقوف معلوم بود، و برتسلیم قادر باشد، و انتفاع گرفتن از وی با بقای عین وی صحیح بود، اگر منقول باشدواگر غیر منقول، و مقسوم باشد یا غیر مقسوم.

اما دلیل صحت وقف منقول خبر ام‌معقل است، با اجماع طائفه، و آن اینستکه گفت: یا رسول‌الله! ابو معقل ناقهٔ خود را در راه خدای نهاده است، و من میخواهم که حج کنم، بر وی نشینم؟ رسول ص فرمود: برنشین! «فان الحج والعمرة فی سبیل‌الله»،

و حج و عمره در سبیل خداست.
اما مشاع، یعنی: قسمت ناکرده را، دلیل آنستکه رسول ص عمر خطاب را گفت در سهمهای خیبر: « حبس الاصل وسبل الثمرة!» یعنی: اصل را حبس کن، ومیوه را سبیل کن!و در این وقت هنوز رسول‌ص خیبر را قسمت نکرده بود،اما سهام راست کرده بود، و معلوم شده‌بود سهم هر یکی.
و باید که موقوف علیه واقف نباشد، زیرا که بخود بخدای تقرب نتوان کرد. و دیگر آنکه وقف تملیك منفعت است، و او خود مالك آنست.
و اگر وقف مسلمانان کند، گفته‌اند که وی داخل باشد، زیرا که‌اصل اباحت است. و گفته‌اند که نباشد، زیرا که همچنان بود که بر خود وقف کرده،واین جایز نیست.
و باید که بموقوف علیه تقرب صحیح بود بخدای، پس وقف برعبادتگاه گمراهان روا نباشد، و بر کافران، الا که خویشان،
و باید که مالك وقف توان شد در حال وقف؛ پس اگر بر اولاد خویش وقف کند ووی را فرزند نباشد، درست نباشد ؛ و اگر یکی موجود باشد، درست باشد، و دیگران که موجود شوند بر وجه تبع داخل باشند.
و بر حمل پیش از وضع، وقف درست نباشد، و نه بر بنده، زیرا که ایشان‌مالك منفعت نتوانند بود.
و بر مساجد و پلها،وقف صحیح است، زیرا که از مصلحت مسلمانان است. وباید که موقوف مؤبد باشد، و قبض موقوف‌علیه شرط است در لزوم.
و چون شرایط وقف تمام شد، ملك از واقف زایل شد، رجوع نتواند کرد وتغییر و تبدیل، برای آنکه تصرف وی منقطع‌شد از رقبه و منفعت آن، و معنی زوال ملك اینست.
و با موقوف علیه نقل کند، زیرا کـه مالك تصرف دران اوست، و قبض منافع‌آن او راست، و معنی ملك اینست.
و آنکه واقف آنرا نتواند فروخت،دلالت نکند بر آنکه او مالك نیست؛ چنانکه راهن نتواند که مرهون را فروشد، و اگر چه مالك آنست.
و اگرچنان‌شود که‌ازآن هیچ نفعی‌نباشد، و از خرابی آن ترسند، و ارباب آنـرا احتیاج سخت داشته باشد؛ روا باشد که بفروشد، زیرا که غرض واقف انتفاع ایشان است؛ وچون منفعت‌ایشان غیرازین وجه نباشد، روا بود فروختن آن.
و اگر وقف کند براولاد خویش و اولا اولاد خویش، دختر زادگان داخل باشند، زیرا که اسم ولد بر ایشان لغة و شرعاً واقع است. و اجماع مسلمانان است که عیسی مریم از فرزندان آدم است، ورسول ص حسن و حسین‌راع، فرزند خود خوانده است که: «الحسن و الحسین ابنای هذ ان اماسان قاما او قعدا».
و اگر بر عترت خودوقف کند، فرزندان او باشند. و اگر بر عشیرت وقف کند، روایت کرده‌اند که ایشان نزدیکترین‌قوم وی باشند بوی در نسب. و اگر بر قوم خویش وقف کند. بر جملهٔ اهل لغت گروه وی باشد از مردان نه زنان.
و اگر بر همسایگان وقف کند، مطلقاً بر آنها باشد که نزدیك سرای وی باشند، از جملهٔ جوانب تا چهل ارش.
و هر وقت که رسم مصلحت باطل شود،

یا ارباب آن منقرض شوند، آنرا در وجوه بر صرف کنند، و روایت کرده‌اند که با ورثهٔ واقف رجوع کنند، اول باحتیاط نزدیکتر شود.

(معتقدالامامیه ص ۳۹۶،ـ۴۰)

در کلیات حقوقی آمده است :

وقف رابطوری که‌تعریف کرده‌اندعبارت است از تحبیس اصل و تسبیل ثمره. و مراد از تحبیس اصل این است که مـال بصورتی درآید که نتوان آنرا در معرض معامله و نقل و انتقال قرار داد نه آنکه مراد ابقاء آن بملکیت باشد چنانکه بعضی اینطور توهم کرده‌اند.

بهر حال در قرآن مجید از این عمل‌خیر تعبیر بوقف نشده. و در سنت و حدیث بطور ندرت این کلمه استعمال شده است. بلکه شایع در اخبار اهل بیت صدقهٔ جاریه است و از آنجمله حدیثی است که مضمون آن این است:

بحال انسان بعد از مرگ نافع نیست جز سه چیز: فرزندی صالح و علمی که ازآن منتفع شوند و صدقهٔ جاریه

وقف بدو قسم‌تقسیم میشود: وقف‌خاص و وقف عام.

وقف خاص وقفی است که اختصاص بافراد معینی بطور تعاقب داشته بشد .و وقف عام وقفی را گویند که راجع بجهات عامه باشد مثل کاروانسرا و مساجـد و مدارس و هر چه از این قبیل باشد.

از آنجائیکه وقف داخل در صدقات‌جاریه بوده و هر صدقه قوام آن به قربت است لذا قصد قربت در آن معتبر است خواه‌وقف عام باشد یا وقف خاص.

بطور کلی در هر تملیك مجانی قبض معتبر است. و چون وقف نیز تملیك‌مجانی است تمامیت آن‌بقبض خواهد بود. پس‌اگر قبل از قبض واقف یا موقوف علیه فوت شود وقف بلااثر خواهد بود. چنانکه در حدیث است کل مالم‌یسلم‌فصاحبه بالخیارو کلماسلم فلاخیارفیه هر چه تسلیم نشده باشد پس صاحبش مختار است و هر آنچه تسلیم شده باشدیگر اختیاری درآن‌نیست.

وقف براحوهـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

وقف براخوه شامل اخوهٔ ابوینی و ابی‌یا امی بوده و لکن شامل اولادشان نخواهـد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۲۷)

وقف‌برارحامـ (اصطلاح‌فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

وقف بر ارحام واقارب شامل هر کسی که با واقف خویشاوندی داشته خواهدشد واگرقید الاقرب‌فالاقرب شده باشدمنصرف بطبقات ارث خواهد بود.

وقف بر اولادـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است

وقف بر اولاد بدون قید و ذکر ترتیب مقتضای آن تشریك و مساوات است حتی بین ذکور و اناث بلی اگر بگوید باولادم و پس از آن باولاد آنها این عبارت ظاهر است در ترتب بین آنها.

بهر حال اگر مراد واقف معلوم باشد باید اخذ بآن نمود و درمورد شك مقتضای اطلاق تشریك است و مقتضای اهمال‌اخذ بقدر متیقن و آن ترتیب است.

وقف بر اولاد، ذکور واناث را شامـل است بلکه خنثی نیز داخل است و همه آنها بطور تساوی استحقاق خواهندداشت

مگر اینکه گفته باشد علی مافرض‌الله که در اینصورت استحقاق بترتیب ارث خواهد بود.

واقف میتواند اناث را بر ذکور مقدم داشته و برای آنها نصیب بیشتری قرار دهد.

وقف بر پسر یا دختر شامل خنثی نیست و لکن وقف بر هر دو شامل او میشود در صورتیکه طبیعت ثالثی نباشد.

(کلیات حقوق ص ۳۲۷)

وقف بر عناوین کلی- (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

وقف بر عنوان کلی اگر افراد کلی محصور باشند ظاهر در توزیع است که بین همه افراد تقسیم گردد.

و اگر همه افراد غیر محصور باشند ظاهر این است که بر جهت و بیان‌مصرف بوده و در اینصورت میشود همه عوائد را بیکی یا دو نفر هم داد.

بهر حال رعایت تساوی بین افراد لازم نیست. و نظر بقاعدهٔ المعروف علی قدر المعرفة متولی میتواند از جهت فضل و غیره فرق گذارد.

(کلیات حقوقی ۳۲۵)

وقف بر مساجد- (اصطلاح فقهی) در (کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وقف بر مساجد و مشاهد مشرفه باید صرف در مرمت و تعمیر آنها بشود و در صورتیکه حاجتی به تعمیر نداشته باشند مصرف آن مصالح دیگر از قبیل فرش و روشنائی و امثال آنها خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۲۸)

وقف بر مسلمین- (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

وقف بر مسلمین شامل هر کسی است‌که متدین بدین اسلام باشد بدون تفاوتی‌بین فرق مذاهب. فقط کسانی خارجند که منکر ضروری از ضروریات دین اسلام باشند مثل وجوب نماز یا حج یا محبت‌به خانوادهٔ رسالت یا غلو در حق آنها.

و در عین حال نبایستی اوضاع و احوال واقف و قرائن مقام را در تشخیص مراد از نظر دور داشت وبساهست که نظر باین جهات اطلاق منصرف شود بفرقه‌ئی که واقف از آنها است و در اینصورت‌وقف به آنها اختصاص خواهد داشت.

وقف بر شیعه امروز اختصاص بامامیه دارد یعنی‌کسانیکه‌قائل‌بدوازده امام‌هستند و لکن در قدیم شامل زیدیه و اسماعیلیه‌و غیرآنها از سایرفرق شیعه نیز بوده‌است. پس اگرواقف از آنها باشدوقف اختصاص بامامیه نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ۳۲۶)

وقف بر منسوبین- (اصطلاح فقهی)

در وقف بر منسوبین خود امر ارجاع بعرف میشود و تشخیص عرف باعتبار اختلاف احوال و محال لامحاله مختلف خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وقف بر میت - (اصطلاح فقهی)

وقف بر میت در صورتی‌که صحیح باشد بمصرف حقوق مالی که بر ذمهٔ او بوده و باقی است و یا بمصرف خیرات و میرات دیگری خواهد رسید.

(کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وقف بر همسایگان- (اصطلاح فقهی)

تشخیص همسایگی در جائی که ذی‌نفع در وقف همسایگان باشند با عرف محل

است و در صورت شك اخذ بقدر متیقن خواهد شد و تحدید آن در بعض اخبار به چهل خانه یاا چهل ذراع تحدید شرعی نبوده بلکه من باب تشخیص عرفی است که با ختلاف امکنه و ابنیه مختلف میشود.

بهر حال مقصود از همسایه ساکن خانه است نه خصوص مالك.

(کلیات حقوقی ۳۲۷)

وقفهـ (اصطلاح عرفانی) وقفه عبارت از توقف بین دو مقامست، علت وقفه‌آنست که حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالاتر نیست و بنابراین بین دو مقام سرگردان است که هنوز از حقوق مقام اول باقی است(اصطلاحات شاه ص ۱۵).

و بعضی گویند توقف بین دو مقام است برای انجام آنچه از حقوق مقام اول باقی است.

وقوف صادقـ (اصطلاح عرفانی) وقوف صادق عبارت از وقوف بر امرواراد از حق است (اصطلاحات شاه ص ۱۵).

وقوف قلبیـ (اصطلاح عرفانی) وقوف قلبی عبارت از حضور قلب است در جناب حق وقیام‌برآن مقام بنحویکه خطورنکنددر قلب او غیر حق (دستورلعلماء ج ۳ ص ٤٦٤).

وقوف به عرفاتـ (اصطلاح فقهی) یکی از ارکان حج وقوف به عرفات است .در معتقدالامامیه آمده است.

ایستادن بعرفات رکن است بی‌خلاف. و اول وقت او زوال آفتاب باشد از روز نهم، و آخر تا فرو شدن آفتاب بود مختار را، و تا برآمدن صبح از روز عید مضطر را، و هر که باختیار فائت گرداند، حج او باطل باشد بلاخلاف. و اگر مضطر دروقتی که مضطر باشد مشعر را دریابد، حج او ماضی است.

و مستحب استکه خیمه به«نمره» بزند. و غسل کند، و جمع کند میان نماز پیشین و دیگر، و در جانب چپ کوه بایستد، و در حال وقوف دعا خواند.

و نیت در و واجب است، و پیوسته داشتن نیت. و بر حکم نیت بودن . و آنکه وقوف او پس کوه نباشد مگر ضرورت را، و نه اندر «نمره» و نه اندر «توبه» و نه اندر «ذوالمجاز» و نه اندر زیر درخت اراك. و آنکه تافرو شدن آفتاب باشد. اگر پیش از آن بازگردد متعمداً ،و داند که روانیست؛ بروا شتری باشد.

و کیفیت او آنستکه روی بقبله آورد، و تسبیح و تحمید و تهلیل کند، هر یکی‌صد بار، و صلوات دهد بر پیغمبر و آلش، صدبار، و دعا خواند، و آنچه در «کتاب مناسك» است بجا آرد.

(معتقدامامیه ص ۳۲۲)

وقوف بمشعرـ (اصطلاح فقهی) یکی‌از ارکان حج است

در معتقدالامامیه آمده است

و چون آفتاب فرو شود، با مشعر آید، و حد مشعر میان «مازمین» تا «حیاض» و تا«وادی‌محسر»، و آنجا فروآید.

آید.

و وقوف بمشعر رکن است. ووقت او از وقت بر آمدن صبح‌است تا ابتدای برآمدن آفتاب مختار را ، و مضطر را همه شب. هر که از وی‌غائب شود تاکه آفتاب‌برآید، ویرا حج نباشد.

دلیلش قوله تعالی: «فاذکروا الله عند المشعر الحرام» یعنی؛ خدای را یاد کنید، نزدیك مشعر حرام. ظاهر امر اقتضای وجوب کند. و چون بذکر فرموده است در مشعر، وذکر درو میسر نشود الا بایستادن درو، پس ایستادن واجب بود.

وواجب در وقوف نیت است، و پیوسته داشتن، و بر آن حکم بودن، و آنکه به «رکوه» نرود مگر ازبرای ضرورت. و دعا خواندن بکمترین آنچه نام داعی بروافتد، لظاهر قوله تعالی: «و اذکروا الله عند المشعر الحرام».

و مستحب است که مشعر را بپای‌بسپرد، و تسبیح و تکبیر و تهلیل هر یکی صد بار، آنگه دعا خواند، و اجتهاد کند دردعا و سئوال، تا بابتدای برآمدن‌آفتاب. چون آفتاب پرید؛ ازمشعر بازآید، و به‌منارود. و باختیار پیش از برآمدن آفتاب بیرون نرود، و از «وادی محسر» درنگذرد، تا آنگاه که آفتاب برآید. و امام پیش از برآمدن آفتاب بیرون نرود. و زنان چون از مدن حیض ترسند، روا بود ایشان را که در شب بروند، و به منی آیند.

و رمی و ذبح و تقصیر کنند، و در مکه روند برای طواف‌کردن، و سعی‌کردن. و روا نباشد نماز شام و خفتن کردن الا در مشعر، مگرکه از فوت ایشان ترسند، آنگه روا بود. و جمع کردن میان نماز شام و خفتن سنت است.

و چون از مشعر بازگردد تا به منی آید، با وقار و سکینه رود، و ذکر خدای کند، و آمرزش خواهد، و «وادی محسر» را بدویدن قطع کند، و اگرچه صد گام‌باشد ویرا مجزی بود. و اگر سوار باشد بهتر براند.

(معتقدالامامیه ص ٣٢٤)

وکالت - (اصطلاح فقهی) وکالت به کسر واو در لغت حفظ، کفایت و ضمان باشد و اسم است ازتوکیل بمعنی تفویض و اعتماد و اقامه شخصی است در تصرف بدون قید انابة به بعد از مرگ که وصیت باشد زیرا وصیت نیابت بعد از مرگ است، وکالت از عقود است و ایجاب آن (و کلتك او استنبتك) و نظائر آنست و قبول در آن «قبلت و رضیت» و نظائرآنست ودرقبول شرط فوریت نیست زیرا غایب هم تواند وکیل کند و وکیل شود و تمامیت آن منوط به تنفیذ وقبول وکیل خواهد بود، و عقدی است جائز از دو طرف، در مورد وکالت قاعده وضابطهٔ کلی این است که هر فعلی‌که غرض‌شرعی بانجام آن باشد بدون مباشرت شخصی به عینه درست است که مورد وکالت شود مانند همه عقود و فسوخ و عاریه، ایداع، قبض، اخذ بشفعه، ابراء و جز آن و اثبات حقوق و دعاوی و بنابر این در عبادات روا نباشد مگر در حج درصورت عدم تمکن از مباشرت، ارکان وکالت عبارت است ازموکل، وکیل. موردوکالت. حق‌الوکالة . موکل باید عاقل بالغ و جائز التصرف باشد و اسلام شرط در موکل بودن نیست و علم وکیل بوکالت لازم است و بالجمله در حق‌الله وکالت روا نباشد و در امور مالیه رواست و یامرکب از امور مالیه و بدنیه مانند صدقه، زکوة، نذر. کفارات. و وکالت یا عام است یعنی موکل بوکیل خود اجازه دهد در تمام امور متعلق باو دخالت کند یا

خاص است که مورد معین را مورد وکالت قرار دهد که بگوید «وکلتك فی کل‌الامور یا انت وکیلی فی کل شئی» و یا «وکلتك فی بناء هذا الدار»

وکالت در هر امری، در کلیهٔ امور و جزئیات مربوط‌به آن امر هم هست .

وکالت عام را وکالت مفوضه هم گویند که در تمام امور مالی و دعاوی موکل وکیل را جانشین خود میکند ونوع دیگر وکالت در توکیل است که حتی به وکیل خود اجازه دهد که میتواند فرد دیگری را وکیل کند البته در عام یا خاص و اگر موکل اجازه در توکیل ندهد این معنی ازنفس وکالت مستفاد نشود ووکیل چنین حقی ندارد.

رجوع شود به (الفقه علی... ج ۳ ص ۳۲٤ ـ ۲۳۳ ـ ۲۷۱ ـ ۲۷۵ ـ کشاف ۱۹۱۰ـ قواعد شهید ص ۳۰۰ شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱).

و هی استنابة فی‌التصرف و ایجابها و کلتك او استنبتك او ماشا کله وقبولها ... ولا یشترط فیه الفوریة.. یل یجوز تأخیرها عن‌الایجاب... و یشترط فیها التنجیز و یصح تعلیق التصرف و هی جائزة من الطرفین ولو عزله الموکل اشترط علمه بالعزل ولایکفی فی انعزاله الاشهاد منا لموکل علی عزله و تبطل بالموت و الجنون والاغماء و بالحجر علی الموکل فیما و کل فیه و بالسفه والفلس ولا تبطل بالنوم وان تطاول مالم یؤد الی الاغماء و تبطل بفعل الموکل ماتعلقت به‌الوکالة کما لو و کله فی بیع عبد ثم باعه واطلاق الوکالة فی‌البیع یقتضی‌البیع بثمن المثل بنقد البلد و فی‌الشراء یقتضی بثمن المثل ولو خالف ما اقتضاه ... و انما تصح الوکالة فیما لایتعلق غرض الشارع بایقاعه من مباشر بعینه کالعتق والطلاق والبیع ولابد من کمال المتعاقدین و جواز تصرف الموکل ویجوز الوکالة فی الطلاق للحاضر ولا یجوز للوکیل ان یوکل الامع الاذن صریحاً او فحواً... ولا تبطل الوکالة بارتداد الوکیل ولا یوکل المسلم للذمی علی المسلم ولا الذمی علی‌المسلم لمسلم ولا لذمی قطعاً و باقی الصور جائزة ولا یتجاوز الوکیل عماعین له الا ان تشهد العادة بدخوله کالزیادة فی ثمن ماو کل فی بیعه... و یجوز للوکیل تولی طرفی العقد باذن ـ الموکل»

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱ ـ ۱٦).

در معتقدالامامیه آمده است:

وکالت درست نباشد، الا در چیزی که نیابت درو درست باشد، با ایجاب و قبول از کسی که مالك عقد آن باشد.

و وکالت در نماز و روزه صحیح نباشد، برای آنکه نیابت درو نروه.

و از محجور علیه صحیح نباشد، زیرا که وی از تصرف ممنوع است.

و نه از بنده‌ای که ویرا در تجارت دستوری داده باشند، زیرا که دستوری در تجارت، دستوری نباشد در وکالت.

و مسلمانان را روا نباشد که وکیل زنی کافره باشد، تا وی را بکافری دهد. و نه کافری را که وکیل زنی مسلمان باشد، تا ویرا بمسلمانی دهد، زیرا که ایشان مالك آن نباشند از برای خود.

و وکالت حاضر صحیح است، ورضای خصم معتبر نیست، «لعموم الاخبار فی

جواز الوكالة».
و اگر وکالت مطلق باشد، همه چیز را فرا گیرد، الا اقرار به آنچه حدی یا تادیبی واجب کند.
و مطلق وکالت در بیع اقتضای آن کند که بثمن المثل فروشد، و بنقد.
و اگر وکیل در خصومت اقرار کند که موکل وی قبض حق کرده است؛ لازم نباشد، برای آنکه وی وکیل است در خصومت نه در اقرار .
و چون وکیل چیزی بخرد آن چیز در حال ملك موکل شود، و از برای اینست که اگر وکیل کسی را بخرد که برو آزاد شود آزاد نشود، و اگر مالك وی بودی آزاد شدی.
و وکالت عقدی جایز است، هریکی را فسخ باشد. و اگر وکیل فسخ کند، و خود را معزول کند؛ منفسخ شود، اگر موکل حاضر باشد، و اگر غایب.
و چون موکل خواهد فسخ کند، اگر امکان دارد؛ اعلام وکیل خواهد کرد، و اگرنه باید که گواه برگیرد.
و اگر وی را معزول کند، و گواه برنگیرد؛ معزول نشود. و هر تصرف که کرده باشد نافذ بود تا آنگه‌که اعلام کند.
و وکالت بمرگ موکل منفسخ نشود،
(معتقدالامامیه ص ۳۸۱، ۳۸۲)
در کلیات حقوقی آمده است:
هرعملی‌که قائم‌بشخص بوده وغرضی که از آن منظور است بدون صدور از خود شخص حاصل نشود و مباشرت درآن شرط باشد قابل توکیل نیست.
و از این قبیل است بعضی ازواجبات مثل صوم و صلوة ورد سلام و بعضی مستحبات مثل نوافل یومیه و بسیاری از حقوق زوجیت اعم از واجب یا مستحب.
و هر عملی که غرض از آن صدور از شخص بوجه مخصوصی نبوده بلکه منظور وقوع عمل بوده بدون اینکه در آن شرط مباشرتی شده باشد یکچنین عملی قابل توکیل است. و ازاین قبیل است پاکیزگی لباس و بدن و دفن میت و صنایع و حرفه‌هائیکه حفظ هیئت‌جامعه وانتظامات عمومی موقوف بر آنها باشد. و عموم معاملات نیز از قبیل بیع و اجاره وامثال آنها از این نوع است.
پس هر موردی که معلوم باشد از کدام نوع است اشکالی نخواهد داشت. اشکال در جائی است که امر مشکوك بوده و معلوم نباشد مورد از کدام‌نوع است.
واصل عدم اعتبار قید مباشرت وقتی فائده دارد که اطلاقی وجود داشته باشد و با عدم وجود اطلاق مجالی برای اجراء آن نخواهد بود.
وکالت داخل در عقود است و احتیاج بقبول دارد.
و عدم قبول یا رد، آن آنرا بلااثر خواهد نمود. وتوالی در آن شرط نیست
تعیین اجرت برای وکیل موجب تحول و تبدل وکالت است باجاره‌و باقی شرائط و احکام اجاره در آن جاری خواهد بود.
در معلوم بودن مورد وکالت همین‌قدر کافی است که انجام آن امکان پذیر باشد.
پس مانعی نخواهد داشت که شخص دیگری را وکیل کند که برای او اسبی یا پارچه‌ئی خریداری نماید بدون اینکه نوع جنس یا مقدار ثمن آنرا تعیین کرده

باشد.

بلی اگر آنرا مقید بنوع مخصوص یا ثمن محدوده‌ی نموه همان متعین خواهد بود اما با اطلاق، اختیار با وکیل است مگر اینکه متعارف نوع خاصی باشد که در اینصورت اطلاق منصرف به آن خواهد شد.

اقدام وکیل باید محدود بحدود اختیاراتی باشد که از طرف موکل باو داده شده و تعدی و تخطی از آن جائز نبوده و موجب ضمان است.

وکیل دعاوی هم نبایستی از حدود اختیاراتی که از طرف موکل باو داده‌شده تجاوز کند.

بنابراین وکیل در دفاع حق اقرار و صلح را نخواهد داشت. حتی اگر وکالت مطلقه هم داشته باشد حق ندارد بضرر موکل اقرار کند مگر اینکه اجازه اقرار بالخصوص باو داده شده باشد و قائل باشیم باینکه وکالت در اقرار صحیح است.

تعدد و کلاء در موضوع واحدی چند صورت دارد:

۱ــ آنکه هر کدام دارای استقلال باشند. در اینصورت وکیلی که اول اقدام نموده اقدامش نافذ است و هر گاه اقدام هردو در یك زمان بوده و مزاحم همدیگر باشند هردو ملغی از اثر خواهند بود.

۲ــ دونفر بطوراجتماع وکیل باشند. بر این تقدیر عمل هریك بدون موافقت دیگری باطل است.

۳ــ یکی از آنها مستقل و دیگری غیر مستقل باشد. در اینصورت آنکه غیر مستقل است حق ندارد منفرداً اقدامی نماید.

۴ــ وقتی عبارت وکالت ولو بمعونه قرینه ظهور دراستقلال یا اجتماع نداشته باشد باید اخذ بقدر متیقن نمود و آن رعایت اجتماع است.

۵ــ در صورتیکه شخص برای انجام امری اول یکنفر را بوکالت تعیین نموده و سپس وکیل دیگری تعیین کرده باشد مجرد تعیین ثانی دلیل عزل وکیل اولی نبوده مگر اینکه قرینهٔ حالیه یا مقالیه بر آن موجود باشد.

(کلیات حقوقی ص ۲۲۰، ۲۲۲)

وکیل در توکیل ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

مقتضای اطلاق وکالت این نیست که وکیل توانسته باشد دیگری را وکیل‌نماید مگر اینکه موکل تصریح باین امر کرده یا باو وکالت مطلقه داده باشد باینکه هرچه صلاح بداند و رایش به آن تعلق گیرد مختار باشد.

بهر حال وکیلی که از طرف موکل مأذون در تعیین وکیل باشد اگر اذنش به این نحو بوده که از طرف موکل تعیین نماید در اینصورت سر و کار وکیل‌ثانی با موکل اصلی بوده و بعزل وکیل اول یا فوتش عزل نمیشود و حق عزل یا باز ــ خواستی را از او نخواهد داشت.

برعکس در صورتیکه باو اذن داده باشد که ازطرف خود دیگریرا وکیل کند. که بر این تقدیر سر و کار وکیل ثانی با وکیل اول است. بعزل وکیل اول یا فوتش او هم منعزل میشود زیرا فرع و تبع اوست.

بسا اتفاق میافتد که عبارت موکل

دائر بر دادن اختیار تعیین وکیل ظهوری ندارد.

بهر حال اطلاق اختیارات وکیل بلکه عموم آن منصرف از اقرار بوده و اقرار وکیل برضرر موکل وجهاً من‌الوجوه خواه در حضور حاکم باشد یا در خارج اثری نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۲۲۳)

ولاء – (اصطلاح فقهی) بفتح واو در لغت قرب. ودنو است و در مبحث ارث ولاء عتق و ولاء ضامن جزیـره و ولاء امامت از وراثاند و بالجمله قرابتـی حکمی است که از عتق حاصل شود و آزاد کنندهٔ عبد را ولاء عتاقه گویند و ولاءنعمت‌گویندو قرابت ولائی را قرابت حکمیه گویند و ولاء الموالات گویند و از آثارآن ارث است و ولاء ضامن جریره آنست که دو نفر تعهد کنند که در تمام امور بیکدیگر کمك کنند و حتی متعهد شوند که در حوادث‌و جرائم هر یك جرائم دیگری را بعهده گیرند و در نتیجه بعد از مرگ از هم ارث برند. و ولایت نبی و امام ولایت عامه است و اوست که حق اولویت در تصرف دارد و متصدی امور سفیه، صغیر و مجنون است و«الامـام وارث من لا وارث له»

(از کشاف ص ۱۲۵۷ – شرح لمعه ج ۲ ص ۲۶۹).

ولاء – بکسر واو متابعت باشد و در شرح متابعت افعال باشد در تطهیر بـه نحویکه سابق خشک نشوددر هوائی‌معتدل و...

ولایت – (اصطلاح عرفانی و فقهی) ولایت مشتق از ولی است و در عرفان عبارت از قیام عبد است بحـق در مقام فنا از نفس خود و آن بر دو قسم است ولایت عامه که مشترك است میان تمام مؤمنان و ولایت خاصه که مخصوص‌است بواصلان از ارباب سلوك که عبارت از فناء عبد است در حق و بقاء اوست به حق.

بعضی گویند: ولی کسی است کـه فانی از حال‌خودوباقی در مشاهدهٔ‌حق‌باشد و خود از نفس خود خبر ندارد و باغیر حق عهد و قراری ندارد.

(از نفحات ص ۵).

قیصری گوید: باطن نبـوت ولایت است و شمولش از نبوت بیش است کـه شامل نبوت و ولایت هر دو شود وانبیاء خود اولیائند.

(از شرح قیصری ص ٤۵).

اولیاءالله معدن اسرار حق‌اند ومطلع بر غیب مکنونند و آنها را ترسی نباشد که «الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون».

(از حاشیه بر شرح قشریه ص ۲۰۸ – اصطلاحات شاه ص ۱۰۲).

هجویری گوید: اساس طریقت تصوف و معرفت جمله بر ولایت بود «و هنالك الولایةلله الحق».

و خدایرا دوستانی است که آنها را بدوستی و ولایت خود مخصوص گردانید و آنها و الیان ملك ویند.

(کشف‌المحجوب ص ۲۶۸).

«وگفته‌اند سرالولایة افضل من‌النبوة»

ولایت بر چهار قسم است ولایت عظمی و آن ولایت لاهوتیست و ولایت کبری و آن ولایت جبروتیست و ولایت وسطی و

آن ولایت ملکوتی است و ولایت صغری و آن ولایت ناسوتی است.

ولایت عظمی خاتم انبیاء راست و ولایت کبری سایر انبیاء راست و ولایت وسطی اولیاء راست و ولایت صغری مؤمنان و عارفانراست،

و عبهر لطف و نسرین انس و ریحان فضل خود در روضهٔ دلهای دوستان خود برویانیدی، تا به آن لطائف بسیر معارف و اداء وظائف رسیدند، اگر با بیگانگان و دشمنان همین کردی و همین احسان بودی، دارالاسلام و دارالکفر یکسان بودی.

•

قومی بفلك رسیده قومی بمغاك
فریاد زتهدید تو با ما مشتی خاك؟

شیخ بوسعید گوید: هر که بار از بستان عنایت برگیرد، بمیدان ولایت فرو نهد، هر که را چاشت آشنایی دارد، امید دایم که شام آمرزش بوی رساند.

«العنایات تهدم الجنایات» شمهٔ از نسیم بود که نصیب خاك آدم آمد، ادبار باقبال بدل گشت و هجران بوصال، خاکی که معدن ظلمت بود، منبع زلال لطائف انوار و مطلع شموس و اقمار انوارگشت «لم یکن شیئاً مذکوراً» باین درجه رسید که «وسقیهم ربهم شراباً طهوراً»

(از عده ج ۵ ص ۵۶۵).

صدرا گوید: ولی کسی استکه کامل و فانی و مضمحل باشد و محو در حق باشد.

بعضی گویند «الولی هوالعارف بالله» (از کشاف ص ۱۲۵۸).

و اولیاءالله مخفی باشند چنانکه فرمودند «لایعرفهم غیری الااولیائی ...».

بعضی گویند: ولی کسی است کهفانی در حال خود باشد و باقی در مشاهدهٔ حق و او را از نفس خود اخباری و با غیر حق قراری نباشه.

ابویزید گوید: ولی کسی است که صابر تحت الامر والنهی باشد و ولی کسی است که مستور باشد و نه مشهور باشد.

(از کشف المحجوب ص ۲۷۵ ـ ۲۷۴ شرح قیصری ص ٤٤).

میان نبی و ولی عموم و خصوص مطلق است که هر نبییء ولی هست وهر ولیی لازم نیست که نبی باشد مانند اولیاء امت محمد ونبوت برزخ است میان ولایت و رسالت زیرانبوت اخبارست از حقایق الهی و دو قسم است یکی اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء واحکام که مخصوص ولایت است.

دوم جمع آن اخبارست با تبلیغ احکام شرعیه و بالجمله صوفیان ولی کسی را گویند که حضرت حق متولی او گشته و از عصیان و مخالفت او را محفوظ دارد تا بنهایت مرتبت فناء جهت عبدانی و بقاء جهت ربانی وصول یابد.

مظاهر ولی سه نوعند ولی غیر نبی مثل اولیاءالله در امت مرحومه و نبیغیر ولی وغیررسول مانند انبیاء بنیاسرائیل سوم نبی رسول مانند حضرت ابراهیم و...

اولیاء نباید اظهار کرامت کنند و اگر بیاختیار صادر شود مخفی کنندزیرا که غیرت مقتضی آنست که دوستان خود را از هر چه لایق ایشان نیست محفوظ

ندانند و از خود و از خلق مستورند و سیصد نفرشان که سرهنگان حقند و اهل حل و عقدند آنها را اختیار خوانند و چهل نفر دیگر هستند که آنها را ابدال خوانند و هفت نفر دیگرند که آنهـا را ابرار خوانند و چهار تن دیگر که آنها را اوتاد خوانند و سه نفر دیگر که آنها را نقیب خوانند و یکی را قطب و غـوث خوانند که همه آنها یکدیگر را بشناسند.

و بالجمله بعضی گویند افـراد سه تن‌اند و اوتاد چهار تنند که چهار رکن عالمند و بدلاء هفت تن‌اند که ایشانرا امناء هم گویند و نجباء چهل تن‌اند کـه رجال غیب هم نامند و نقباء سیصد تن‌اند که ایشانرا ابرار خوانند.

(کشف المحجـوب ص ۲۶۹ ـ شرح گلشن راز ص ۲۸)

در دستورالعلماء است که «ولی هـو العارف بالله و صفاته» که مواظب بـر طاعات و محرز از معاصی است.

(دستور العلماء ج ۳ ص ۴۶۹).

در شرح تعرف است که ولی با تمام اوصاف مذکور معصوم نبوده واگر گناهی ازو سرزد فوراً با توبت جبران کند (شرح تعرف ج ۳ص ۲۶).

در خاتمه تذکر میدهد که قسم ولایات را نیز ده باب است.

رجوع شود بابواب.

نزد فقهاء ولایت حق اولـویت در تصرف و تصدی امور صغار و سفهـا و مجانین است در امور مالی که متصرف‌را، ولی و صغیر و مجنون را مولی علیه‌نامند بحکم «النبی اولی بالمومنین من‌انفسهم و مـا کان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضی‌الله و رسوله امراً ان‌یکون لهم‌الخیره... فلیحذر الذین یخالفون عن امره ـ اطیعـوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکـم ـ انما و لیکم الله و رسوله» و آنها ولایت عامه دارند.

و اولیاءالله بر چند قسم‌اند: اقطاب، افراد، اوتاد، بدلاء، نجباء، نقباء کـه گویند چهل هزار آنها مکتومانند کـبـه یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم دارند و بعد از آنها، اوصیا و فقهائند بحکم «العلماء ورثةالانبیاء ـ العلماء امناء الله ـ لان‌المومنین الفقهاء حصون‌الاسلام والفقهاء امناء الرسل.»

(از توضیح ص ۵۰۵ ـ عوائد الایام ص ۱۸۵ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۴۱۹).

ولایت اجباری ـ ولایت پـدر. جد پدری و امام است.

ولایت پدر و جد پدری ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی مده است:

ولایت پدر و جد پدری در عـرض همدیگرند. بنابراین، معامله هر کـدام راجع بفرزند جلوتر از دیگری باشد نافذ خواهد بود و اگر بر سبیل اتفاق هر دو معامله در یکزمان مقارن هم واقع شدملغی از اثر خواهد بود.

(کلیات ص ۵۳).

فقط پدر و جد پدری می‌توانند برای صغاریکه تحت ولایت آنها است تعیین قیم نمایند. و با نبودن آنها امر صغار بـا حاکم شرع خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۵).

ولد زناء ـ (اصطلاح فقهی) کسی که طهارت مولد نداشته باشد ومطابق نظامات

شرعی متولد نشده باشدو از راه‌نا مشروع باشد.

ولد زنا با زانی نسبت ندارد چنانکه حدیث نبوی الولد للفراش و للعاهرالحجر بر آن دلالت دارد. بنابراین نه او از زانی ارث میبرد و نه زانی از او.

و همچنین است زنیکه او را زائیده و خویشان مرد و زن هیچیك از او ارث نمیبرند. و او هم از آنها ارث نمیبرد.

و روایت اسحق‌بن عمار را که دلالت بر ارث بردن او از مادر و خویشان مادر دارد نظر بنصوص معتبری که مستفاد از آنها منع از ارث است یا باید طرح کرد و یا آنرا حمل نمود بولدزنائی که فقط از طرف پدر بوده و نسبت بمادر شبهه باشد یا آنرا حمل بر معنی دیگری نمود که منافی با مطلبی که اتفاقی بوده و خلافی در آن نیست نباشد.

و بالجمله ولدالزنا از پدر و مادر و اقوام آنان ارث نمیبرد. لیکن اگر حرمت رابطه که طفل ثمرهٔ آن است به یکی از ابوین ثابت و نسبت بدیگری بواسطهٔ اکراه یا شبهه زنا نباشد طفل فقط از این طرف و اقوام ارث میبرد و بالعکس.
(کلیات حقوقی ص ٤٩٣).

ولدالملاعنهـ (اصطلاح فقهی) و بچهٔ که با دعای مرد از راه زنای مادر تولید شده باشد که پس از انجام تشریفات‌لعان، ولد ملاعنه شود و از پدر نفی شود و،ارث او بمادرش رسد نه به پدر (از شرح‌لعمه ج ۲ص٢٧٤).

در کلیات حقوقی آمده است :

در این مسئله خلافی نیست که ولد ملاعنه ا زمادر و اولادش ارث میبرد و لکن آیا از خویشان مادرش (اخوه‌واخوات یا اخوال وخالات‌واجداد وجدات‌مادریش) ارث میبرد یا نه ؟

ارث بردنش از مادر و خویشان او مشهور بلکه اجماعی است و حقا هم میبایست چنین باشد زیرا نسبت اوبمادر ثابت و خالی از خلل است. پس مشمول عموم و اطلاق ادله ارث خواهد بود.

بعلاوه خبر صحیحی دلالت دارد براینکه ولد ملاعنه بمادرش منسوب و کاروشأنش باو بستگی دارد. و اخبارمستفیض دیگری دلالت دارند بر اینکه او از اخوالش ارث میبرد.

فقط شیخ بطوریکه از او نقل شده‌است در استبصار گفته است که از آنها ارث نمیبرد مگر اینکه پدر اقرار بفرزندی او بنماید. و این قولی است متروك واحدی از متقدمین و متأخرین با آن موافقت نکرده است.

بلکه معلوم نیست که این قول مطابق با فتوای شیخ باشد زیرا قول مزبور بطوری که نقل شده در استبصار بر جمع بین اخبار است نه آنکه معد و آماده‌برای فتوی باشد .
(کلیات حقوقی ٤٣٦)

ولیـ این اصطلاح فقهی است و آنکه شرعاً یا عرفاً بتواند تصرف در امور شخصی دیگر کند و بمعنی دوست.کمك. عبد و آقای او. همسایه. ابن‌عم. مالك و جز آن است و در شرع وارث مکلف را گویند ولی نکاح پدر و جد پدری است‌و صحت عقد نکاح متوقف بر حضور واجازه آنها است در صغیره و سفیه، و درباکره بنا بر قولی وولی اجباری همان پدر و

جد پدری‌اند که ولـی دم‌هم میباشد و بالجمله کلمهٔ ولی را معانی بسیار است رجوع شود به(شرح لمعه ج ۲ ص ۴۴۵ـ الفقه علی ج ٤ص ۲۶ـ ۲۸، ۳۵۴ ـ کشاف ص ۱۵۲۸).

ولی‌دمـ رجوع به قصاص شود

ولیمهـ (اصطلاح فقهی) و نـام طعام عروسی است و انواع ولیمه مستحبه بسیار است:

۱ـ طعامی که در موقع عقدعروسی‌برای زن آورند که طعام املاك گویند.

۲ـ طعام اعذار که ختنه سوران باشد.

۳ـ طعام ولادت که خرس (بضم خاء) گویند.

٤ـ طعام نقیعه که بعد از آمدن مسافر دهند.

۵ـ طعام حذاق که بعد از آنکه کودکی قرآن را ختم کند دهند.

۶ـ طعامی که برای بناء خانه دهند. (از الفقه علی ج معاملات ص ٤۱).

ولوغ کلبـ (اصطلاح فقهی) هر گاه سك یا خنزیری مثلا از ظرفی آب خورد یا زبان خود را بداخل ظرفی بمالد و یا از آن غذا خورد آن را ولوغ گویند و در ولوغ خنزیر باید هفت مرتبه ظرف را شست و بهتر است تعفیر شود یعنی خاك مال کردن آن و بعد شستن آن.

وهمـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)وهم عبارت از اعتقاد مرجوح است و یا حکم بامور جزئیهٔ غیر محسوسه است و قوت واهمه قوتی است که مرتبت آن آخـر تجویف اوسط دمـاغ است و در حیوان رئیس مطلق‌العنان است که سائر قوای حیوانی در خدمت اویند و عمل آن ادراك معانی غیر محسوسه است «وهی‌التی‌تدرك من‌المحسوس مالایحس مثل القوة فی‌الشاة اذا تشبه صورة الذئب فـی حاسة الشاة» (از فصوص فارابی ص ۱۲ و رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۳۲۶ ـج ٤ ص ۵٤ـ شفا ج۱ ص ۲۹۱).

نزد اهل‌الله جهان وهم، عالم امـکان است که فرمود «کلما فی‌الکون و هم‌او خیال»

همه از وهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر
که مرحلهٔ تکثرات وجودی است که همه فیئی و ظل حق‌اند.

وهیماتـ (اصطلاح فلسفی)شهاب‌الدین سهروردی در باب وهمیات گوید:

ـوهمیات، وهمیات عبارت از قضایائی بود که وهم انسانی در بسیاری از موارد احکامی که در محوسات جریان داردودرست است در امور نامحسوسه و مقولات جریان دهد و همان حکمی که در محوسات کرده است در معقولات کند و بدیهی است که این امر نادرست و نا صحیح بود مانند اینکه نفس وجود خود یا خرد خود رامنکر شود و همین طور منکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نباشد و گاه باشد که عقل را در ترتیب مقدماتی که نتیجهٔ قطعی و درست میدهـد کمك و همراهی میکند یعنی همان‌نتیجهٔ که نقیض حکم وهم است و هنگامیکه به نتیجهٔ‌مطلوت رسید از آنچه خود تسلیم شده است و پذیرفته است باز میگردد و سرباز میزند.

و بطور کلی هر امری وحکمی که‌مخالف با موجب و مقتضای خرد باشد باطل است و هیچگاه عقل حکمی که مخالف بامقتضای

حکمی عقلی دیگر باشد نمی کند برخلاف وهم که احکامی مناقض و مخالف بااحکام عقل صادر میکند.

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ۱۲۳، ۱۲۵)

ویرانهـ (اصطلاح عرفانی) عالم ماده‌و مادیات است.

مولوی گوید:

بصحرارو، بدان صحرا که بودی
درین ویرانها بسیار گشتی
خراباتی است در همسایهٔ تو
که از بوهای می‌خمار گشتی
بگیر این بو و می، روتاخرابات
که همچون‌بو، سبك رفتارگشتی

ه

هاءــ (اصطلاح ادبی) بطور مفر «ه»در زبان عرب بر چند وجه است:

۱ــ ضمیر غایب مانند « قاله و صاحبه»

۲ــ حرف غیبت وآن هاء در «ایاه» است مانند «ایاه، ایاها، ایاهما»

۳ــ هاء سکت و آن ملحق شود به کلمه برای بیان حرکت یا حرف آن مــانند «ماهیة. ماهناه و وازیداه»

٤ــ هاء مبدله از همزه مانند ماءکه‌جمع سیاه است.

٥ــ هاة تأنیت مانند «رحمة و نعمة »و «یا ایها الرجل»

و«ها» بر سه وجه است اسم فعل و آن بمعنی «خذ» است و روا باشد که با الف استعمال شود و با کاف خطاب و بدون‌آن مانند «هاــ هاء» بفتح همزه برای مذکر و «هاء» بکسر همزه برای مؤنث و هاؤما و هاؤم وهاؤن»و از این قبیل است«هاؤم اقروا کتابیه»

۲ــ ضمیر مؤنث که مجر ورومنصوب هر دو استعمال شود مانند فالهمهافجورها و تقویها»

۳ــ هاء تنبیه که داخل بر چهار چیز شود اسماء اشاره مانند «هذا . هــاتا. هولاء» وای‌مانند«یاایها الرجل»که‌گفته‌اند «ها» نعت است و ضمیر مانند «ها انتم اؤلاء»

۳ــ نعت که ملحق «بای» در ندا شود مانند «یا ایتها النفس المطمئنة»

٤ــ ملحق‌باسم‌الله مانند «هاالله» درقسم. (از مغنی ص ۱۸۰)

در پارسی بر چند معنی است و برای چند امر بکار رود ۱ــ هاء اصلی و آن بود که کلمه بی‌آن معنی خویش ندهد و وصلی و آنست که کلمه را در اصل‌معنی بدان احتیاج نباشد.

۲ــ هاء لیاقت و نسبت که در اواخر اسمی معنی لیاقت دهد مانند «شاهانه.

زیرکانه. مردانه»

۳ـ صفت و آنست که در اواخر صیغ ماضی فائدهٔ اتصاف دهد بدان فعل مانند «آمده، رفته نشسته و خفته»

٤ـ فاعل و آنست که در اواخر .... باشد مانند «داننده. گوینده»

٥ـ تخصیص و آنست که در اواخر بعضی اسماء نوعی را از جنس ممتاز گرداند و آنرا تخصیص النوع من‌الجنس خوانند « دندانه. چشمه. زبانه. »

رجوع شود به (المعجم ص ۱۸۳ ـ ۱۸۷) نزد اهل ذوق «هاء» اعتبار ذاتست بحسب حضور وجود (از اصطلاحات شاه نعمت‌الله)

هاشمیـ (اصطلاح‌کلامی فقهی)منسوب به هاشم از طرف پدر ، نه مادر.

هابط ـ (اصطلاح نجومی) هر دو نقطهٔ منقلب فلك را بدو نیم کند یکی صاعدو دیگری هابط و برجهای‌نیمهٔ صاعد. جدی دلو. حوت. حمل. ثور وجوزاند و بقیهٔ بروج که نظیر اینانند هابط‌اند

برجهای نیمه صاعد معوج‌الطلوعند و برجهای نیمه هابط مستقیم‌الطلوع‌اند.

رجوع باوتاد و هبوط شود

هاتفـ (اصطلاح ذوقی) داعی حقیقت که در دل سالك تجلی کند .

عطار گوید:

آمد خطاب ذوقش از هاتف حقیقت
ای خسته چون بیابی اندوه آزمارا

●

خطاب هاتف دولت رسید دوش بما
که هست عرصهٔ بی دولتی سرای‌فنا
ولی چو نفس جفا پیشه سد دولت شد
طریق دولت دل بسته شد بسه جفا

هاتف است این داعی من ای عجب
یا پری‌ام میکند پنهان طلب
چون پیاپی گشت آن آواز بیش
گفت هاتف نیست بازآمد به‌خویش

●

هاتفی گفتش که ای دیده تعب
رقعهٔ از پیش وراقان طلب
خفیه زان وراق کت همسایه است
سوی کاغذ پارهاش آور تودست

●

هاتفش گفت مخور غم کاین زمان
باتو زان شاه جهان بدهم نشان

هاجرـ (اصطلاح هیوی) و آن نام دیگر خط نصف‌النهار بود و خط زوال بود و هواجر دایره هائی بزرگ بود به‌شکل‌عمود واقع در خط استواء که از قطبین میگذرد و بهر حال هاجر مکان عبارت از خط‌نصف النهار آن مکان بود و از آن جهت هواجر نامند. .

هاجسـ (اصطلاح عرفانی) هاجس عبارت ا زخاطر ربانی است که بخطا نمیرود.

بعضی گویند: هاجس عبارت از القای نفس است.

(از شرح کلمات بابا ص ٦۷)

هادیـ (اصطلاح عرفانی) ومنظوررهنما و قطب سالك‌الی‌الله است.

آنکه سالك را در سلوك و مناسك آن رهبری کند.

(رجوع‌شود به انسان کامل نسفی ص ۹۹)

و اسمی از اسماءاله است.

جامی گوید:

هست حق را دو اسم کارگذار

هر یکی را مظاهر بسیار
مظهر آن خلاف مظهر این
آن‌سوی کفر خوانده‌وین‌سوی‌دین
آن دو اسم، اسم هادی است ومضل
فاش گفتم که حل شود مشکل
مظهر آن نبی و اتباعش
مظهر این بلیس و اشیاعش
ووصف پیامبر است ووصف اصحاب او است.

مولانا گوید

هادی راه است یا راندرقدوم
مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
نجم اندر ریگ دریا رهنما است
چشم اندر نجم نه‌گو مقتداست
چشم را با روی او میدار جفت
گرد منگیزان ز راه بحث و گفت

هاشمیهـ (اصطلاح کلامی) اتباع ابوهاشم بن محمدبن حنفیه را گویند که اعتقاد به امامت ابوهاشم فرزند ابوحنیفه دارند، اینان نیز قائل به‌بطون و ظهورند وگویند برای هر ظاهری باطنی است و برای هر تنزیلی تاویلی است.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۶۹)

هاله ـ (اصطلاح هیوی و فلسفی) هاله عبارت از دائرهٔ بیضاء تامه یا ناقصه‌است که در اطراف ماه دیده میشود. (دستور ج ۳ص ۴۷۰)

شیخ‌الرئیس در تعریف هاله گوید: آن دائرهٔ بیضائی است تام یا ناقص که در اطراف ماه دیده میشود در موقعی که‌زیر آن ابر لطیف و رقیقی قرار گیرد که آنرا نپوشاند و سبب‌آن‌انعکاس شعاع قمر است بر ابر و یا اجزاء مائی پراکندهٔ در هوا (از شفا ج۱ ص ۲۶۳، ۲۶۴).

قطب‌الدین گوید: هر گاه حادث شود در هوا میان رائی و قمر غیمی رطب لطیف رقیق که قمر را سترکند از ابصارمنعکس شود ضوء بصر ا زاجزاء آن غیم بقمرپس هر یکی از آن اجزاء مؤدی ضوء قمرباشد پس دائرهٔ مضیئه ببیند و آن هالهٔ باشد که مؤدی قمر و شبه او است و گاه‌باشد که شمس را نیز هاله باشد.

(درة‌التاج جملهٔ چهارم از فن دوم ص ۳۱).

هباءـ (اصطلاح عرفانی) و عبارت‌از ماده‌ایست مصور که صور اجسام عالم در او پیداست و آنرا عنقاء گویند و حکما هیولی گویند، رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا.

هبهـ (اصطلاح فقهی) یکی از اقسام معاملات شرعیه‌است و در شرع اسلام‌برای آن فوائد بسیار شمرده‌اند و در لغت‌اعطاء شیء باشد بدون عوض عیناًاو مالاقال‌الله «یهب لمن یشاء اناثاً و یهب لمن یشاء ذکوراً» وبالجمله تملیك عین باشد بدون شرط عوض‌و بدین جهت‌شامل هبهٔمعوضه هم میشود، واهب یعنی هبه کننده باید عاقل. بالغ و جایزالتصرف باشد و همین طور موهوب‌له یعنی کسی که هبه‌به‌نفع او شده است و بطور کلی هبه صحیح است در مقابل عوض مالی و جز آن مانند آنکه بگوید: «وهبتك داری بشرط آن تعوضنی عنها بماة درهم» و در هبهٔ معوضه باید شرط عوض مقارن با عقد باشد این نوع هبه بعد از قبض لازم میشود و قبل از قبض قول اصح آنست که میتواند واهب رجوع کند این نوع هبه در حقیقت بیع است و با بیع فرق مختصری دارد مثلاهبه

معوضه با جهل به عوض صحیح است برخلاف بیع و دیگر آنکه قبول در هبهٔ معوضه فوری نیست و واهب را رسد که بعد از قبض موهوب‌له رجوع به موهوب کند مگر آنکه واهب در ضمن عقد شرط سقوط حق رجوع کند و در مواردی دیگر حق‌رجوع ساقط‌میشود از جمله درمواردی است که موهوب را نما آت متصل یا منفصل حاصل شود و یا هبه مابین زوج و زوجه باشد یا بذی‌القرابة باشد یا عین موهوبه از بین برود که در این گونه‌موارد رجوع ساقط میشود (از الفقه علی ج۳ ص ۳۸۴، ۴۲۶ کشاف ص ۱۴۴۹).

در معتقدالامامیه آمده است:

صحت هبت محتاج ایجاب و قبول است. رجوع در وی جائز نباشد چون عینش مستهلك باشد، یا عوض گرفته باشد، یا بخویشان خود داده باشد، و وی یا ولی وی آنرا قبض کرده باشد، یکسان بود درین، اگر قصد به آن‌وجه‌الله بوده باشد.

و اگر قبض کرده و قصد به‌آن وجه‌الله بوده باشد، و موهوب‌له از آن جمله باشد که صحیح بود بهبت وی تقرب کردن بخدای، چون چنین بود؛ رجوع نتوانند کردن. و آنچه غیر این است که ذکرکرده شد، رجوع درو رواباشد.

اما آنچه روایت کرده‌اند ا زرسول ص که فرموده است: «الراجع فی هبته‌کاالکلب الراجع فی قیئه»، یعنی: آن کسی که بخشیده را باز ستاند، همچون سگی باشد که آنچه قی کند آنرا بخورد، مراد باین آنستکه زشت باشد، چنانکه خوردن قی، نه‌تحریم، زیراکه سك‌را چیزی‌حرام‌نیست.

وهبت در رنجوری که در آن رنجوری متوفی شود؛ از اصل مال باشد، نه از ثلث، زیرا که هبت چون وصیت نیست. از آنجا که حکم هبت منجز باشد در حال حیات، و حکم وصیت موقوف باشد تا بعد از وفات.

و اگر هبت را بی دستوری واهب قبض کند، صحیح نباشد. واگر ببخشد چیزی بکسی که آن چیز در ذمت وی باشد، ابرا بود.

و رقبی آن بود که گوید: «ارقبتك‌هذه‌الدار مدة حیوتك او مدة حیوتی»، یعنی این سرای را بتو دادم، و مالك رقبت آن گردانیدم ترا آنرا مدت زندگانی من، یا مدت زندگانی تو.

و عمری آنبود که گوید: «اعمرتك»، و رجوع درین جایز نبود. چون مالك آنرا بمرگ خویش باز بندد، و آن ساکن سرای بمیرد؛ ورثهٔ ویرا باشد. تا آنگه که وی بمیرد.

و روا نبود که در آن سرای نشاند غیر از پدر خویش، و اهل خویش را مگر بدستوری خداوندش.

(معتقدالامامیه ص ۴۰۱ تا ۴۰۲)

هبه وعاریهـ (اصطلاح فقهی)درکلیات حقوقی آمده است.

هر آنچه بیع آن صحیح باشد هبه آن نیز صحیح است و هر آنچه بیع آن‌صحیح نباشد هبه آن نیز صحیح نخواهد بود.

این قاعده فی‌الجمله مطرد است زیرا بیع مخصوص اعیان مالی است و هر عین مالی را میشود هبه نمود.

پس قاعده اول بطور کلی مطرد است و لکن عکس آن مطرد نیست زیرا بیع منافع صحیح نیست والا فرقی بین بیع‌و

اجاره باقي نخواهد ماند در حـاليكه هبه صحيح است.

و ممكن است در اطراد قاعده اول نيز اشكال نمود باينكه كلي موصوف بوصف بيع آن‌صحيح است‌و هبه آن صحيح‌نيست. (كليات حقوقي ص ۲۹)

هبه معوضه- (اصطلاح فقهی) در كليات حقوقي آمده است.

مقصود از هبه معوضه اين نيست كـه معاوضه بين دو شيئي موهوب باشد بلكه مقصود از آن معاوضه بين دو معامله‌است باين معنی كه يكطرف چيزی را بديگری تمليك كند بشرط اينكه او هم در مقابل چيزی را باو ببخشد .پس اگر شخص مالی را بديگری در مقابل چيزی بدهد و او قبول نمايد اين عمل هبه نخواهد بود زيرا در حقيقت هبه مجانيت مأخوذ است و نبايد در مقابل‌مال موهوب عوض باشد. (كليات ص ۵۸)

در هبهٔ معوضه، عوض در مقابل اصل هبه است نه در مقابل موهوب. عوض يا عين است يا عمل دفعي و يا تدريجي. اگر عوض عين باشد يا عمل دفعي بمحض اين كه موهوب‌له عين را بواهب تسليم نمود و يا عمل را انجام داد مالك موهوب‌خواهد شد.

اما اگر عمل تدريجي باشد مثل اينكه شخصی تمام دارائی يا مقدار معينی از آنرا بديگری ببخشد و در مقابل ايـن بخشش با او شرط كند كه تا آخر همهٔ لوازم احتياجش‌رافراهم نموده وگذرانش را تكفل كند و يا اينكه زن مهرش را بشوهرش ببخشد بشرط اينكه او راطلاق ندهد در چنين صورتـی از حين شروع بعمل، موهوب‌له مالك موهوب ميشود اما ملكيتش متزلزل و مراعی است با تمام عمل. پس اگر آنرا بپايان رسانيد عقـد لازم خواهد بود والا واهب حق رجـوع خواهد داشت .

بنا براين، در دو مثال‌مذكور در صورت تخلف شرط، زن حق دارد بصداق خود رجوع نمايد و در مـورد شرط انفاق واهب باصل مال خود .

و با ردانفاقيكه باو شده ميتواندمنافعی را كه موهوب‌له از مال موهوب استيفاء كرده مطالبه نمايد. (كليات ص ۱۷۰)

هبوط- (اصطلاح كلامی و تاريخی و نجومی) يعنی‌فرودآمدن، عده‌ئی ازفلاسفه از جمله ارسطو گـويند: نفوس بشری متعلق بعالم ملكوت بوده و بعالم اجسام هبوط كرده و گرفتار ماده شده است.

اساس اين عقيده را بافلاطون نيزنسبت داده‌اند و در كلمات افلاطونيان اخير اين معنی نيز ديده ميشود.

صدرالدين گويد: مسالهٔ هبوط نفوس آدمی از عالم قدس كه موطن پدر مقدس آنها بوده است بعالم جسمانی كه موطن طبيعت جسمانی است و مانند گهواره‌است و موطن نفس حيوانی است كـه بمنزلهٔ مادر آنهاست از اموری است كه در كتب وحی بدان اشارت رفته است و همين‌طور در مرموزات انبياء واولياءو حكماءبزرگ آمده است و لكن بعد از بيان عقيدهٔ صدرا در مورد جسمانية الحدوث بودن نفوس بشريه نظر وی در مورد مردود بـودن هبوط‌انفس بآن طور كه ديگران گويند معلوم ميشود مع دلك صدرالدين مايه و

مبدأ نفوس بشری‌را نازل از عالم‌روحانی میداند. (از اسفار ج۴ ص ۸۵، ۸۶–ج۲ ص ۲۸۰)

و رجوع شود بمجموعه دوم مصنفات

و بالاخره اصل هبوط فرود آمدن حضرت آدم را گویند ا زبهشت.

ماخوذ از قرآن‌کریم است که‌فرمود: قلنا اهبطو امنها جمیعاً.

واهبطو ابعضکم لبعض عدو – و منظور سقوط اهل سلوك است از مدارج کمال و سیر و سلوك بواسطهٔ کوتاهی در وظائف سلوك یا عدم خواست مولی.

– در هیئت و نجوم بدین معنی آمده است. که اهل نجوم بر حسب توهم وخیال خود در هنگام تحویل کواکب در هریك از بروج و درجات آنها ضعف و یا قوتی اعتبار کرده‌اند که شرف و هبوط کواکب گویند.

موضع هبوط هر یك از کواکب دردرجه مقابل شرف آن کوکب بود، چون در درجهٔ متقابل در فلك ضدیکه گیرند و همین طورست حال دو برج که مثلا یکی فوق‌ارض باشد و دیگری تحت‌الارض و اگر یکی طالع بود و دیگر غارب نیز همین وضع بود، پس چون هبوط ضد شرف بود موضع هبوط هر کوکب ضد موضع شرف آن بود.

بنابراین هبوط آفتاب در آن هنگام بود که در درجهٔ نوزده میزان بود و هبوط قمر آن گاه که در درجهٔ سیم عقرب بود و هبوط زحل در درجهٔ ۲۱ حمل بود وهبوط مشتری در درجهٔ ۱۵ جدی بود.

و هبوط مریخ در درجهٔ ۲۷ سرطان بود و هبوط زهره در درجهٔ ۲۷ سنله بودو هبوط عطارد در درجهٔ ۱۵ حوت بود و هبوط رأس در درجه سیم قوس بود و هبوط ذنب در درجه سیم جوزاد بود.

و البته برج شرف همه شرف بود وبرج هبوط همه هبوط بود.

(از بیست باب ملا مظفر)و رجوع به‌وبال شود.

هبوط‌النفس الادمیه– (اصطلاح فلسفی، کلامی، عرفانی) رجوع بهبوط و(اسفار ج۴ ص ۸۵) شود.

هتم– (اصطلاح‌ادبی) نزداهل‌عروض‌اجتماع حذف و قصر است یعنی از مفاعیلن‌سبب خفیف بیفتد و هم یاء ساقط شود و ما قبلش ساکن گردد مفاع باقی ماند نقل به فعول شود یعنی ا زمفاعیلن یك سبب‌آنرا بیندازند و دیگر سبب را قصر کنند مفاع بماند بسکون عین، فعول بجای آن‌بنهند بسکون لام‌وفعول چون از مفاعیلن‌منشعب باشد آنرا هتم خوانند یعنی دندان پیشین شکسته.

(از المعجم ۴۵).

هجاء – (اصطلاح ادبی) یعنی‌هجو کردن و هجاء مؤمن در شریعت اسلام حرام است بادلهٔ اربعه که عیب کنده نسبت دهد باو اموریرا که در او هست یا نیست که‌شامل غیبت و سب‌و بهتان هـ م‌میشود، به شعر باشد یا نثر تصریحاً یا تلویحاً

هجر – (اصطلاح اخلاقی فقهی) بضم ها و آن فحش است بگفتار، و ذکر آنچه قبیح است ذکر آن «ان‌الله حرم‌الجنة علی کل فحاش... قلیل الحیاء لایبالی بما قال ولا ما قیل فیه»

هجر – (بفتح هاء و کسر آن اصطلاح عرفانی) هجر و هجران عبارت از التفات

کردن بجز حق است ظاهراً و باطناً .
(از کشاف ص ۱۵۳۲).
و دوری و جدائی و فراق از محبوب را گویند که برای عاشق شیدا بسی تلخ و ناگوار است.
جغتائی گوید:
شب‌هجرست‌و مرگ خویش‌خواهم‌گوبیاامشب
اجل‌روزی چوسویم خواهد آمدگوبیاامشب
و منظور اهل ذوق از این اصطلاح سیر الی الله است که فرمود انی مهاجر الی رب سهدین.
چنین‌دردی‌که من‌دارم نخواهم زیست‌تافردا
بیابنشین‌که‌جان‌خواهم‌سپرد امروزیاامشب
خاقانی گوید:
تبها کشم از هجر تو شبهای جدائی
تبها شودم بسته چو لبها بگشائی
•
الم یان للهجران ان ینصرما
و للعود غصن البان ان‌یتضرما
امروز حلاوت معرفت، فردا لذات مشاهدت.
مردی پیش‌بویزید بسطامی‌گفت: چرا هجرت نکنی و بسفر بیرون نشوی تا خلق را فایده دهی. گفت: دوستم مقیم است و بوی مشغولم بدگیری نمی‌پردازم، آن مرد گفت: آب که دیر ماند بجای خود بگندد، بویزید گفت: دریا باش تا هرگز نگندی.
(از عده ج ۲ ص ٦٦۳).
و حقیقت هجرت آنست که از نهاد خود هجرت کنی، بترک خود و مراد بگوبی قدم نیستی بر تارك صفات خود نهی، تا مهر ازل از پرده برداری و عشق لم‌یزل جمال خود بنماید، نیکو گفت آن‌جوانمرد که گفت:
•
نیست عشق لایزالی را درآن دل هیچ‌کار
کوهنوز اندرصفات خویش‌ماندست‌استوار
آن مهمتر عالم و سید ولد آدم که مقصود موجودات بود و نقطهٔ دایره حادثات پیوسته این دعا کردی «اللهم لا تکلنا الی انفسنا طرفة عین ولااقل من ذلك»
(عده ج ۵ ص ٤۷۳).
و گفته‌اند: هجرت دو است، یکی ظاهر و دیگری باطن، اما هجرت ظاهر دوطرف دارد، یکی آنکه از دیار و اوطان و اسباب خویش هجرت کند و بطلب علم شود و طرف دیگر آنست که بطلب معلوم شود، طالب علم در روش خودست وطالب معلوم در کشش حق، آن که هجرت ظاهر کند از خانه و شهر خویش وداع گوید و آنکه هجرت باطن کند، دو کون و دو عالم را وداع کند. هجرت ظاهر موقت است و هجرت باطن مستدام، هجرت ظاهرمنزل عار است و هجرت باطن ترك اختیار، هجرت ظاهر از مکه تا مدینه است، حضرت رسول فرمودند: هجرت از کوی خفاست وبراه صفا، موسی طالب علم‌بود، بازماند و بار دگر طالب معلوم شد، سی روز در انتظار سماع کلام حق بماندکه نه از تشنگی خبرداشت و نه ازگرسنگی، در هجرت باطن از نفس بدل رود و از دل بسر رود و از سر بجان رود و ازجان بحق رود، نفس منزل اسلام است، دل منزل ایمانست، سرمنزل معرفت است، جان منزل توحید، در روش سالکان از اسلام بایمان هجرت باید و از ایمان به

معرفت و از معرفت به توحید.

نه آن توحید عام‌که میگوئیم به شواهد درست گردد، و بناء اسلام و ایمان بر آنست بلکه آن توحید که از آب و خاك پاکست و از آدم و حوا صافست، علایق از آن منقطع و اسباب از آن مضمحل و رسوم باطل

و حدود متلاشی و اشارت متناهی و عبارت منقضی.

(از عده ج ۱ ص ۵۸۱).

برخی از اضافات و ترکیبات: ملك هجر، تیغ هجران، شب هجـــران، آفتاب هجر، آتش هجران، زخم هجـــران، منت هجران، ایام هجران، چاه هجران.

هرب طبیعی ـ(اصطلاح‌فلسفی)منظور قوت فرار از مرکز غیر طبیعی است که گویند هارب شئی قاصد آن شئی نباشد.

و بالجمله میل طبیعی هر موجودی او را بطرف مرکز خود میکشاند و از مرکز غیر طبیعی دور میکند.

(از شفا ج ۲ ص ۶۰۵).

هجو ـ (اصطلاح ادبی) نقیض حمد و مدح است، رجوع به هجاء شود.

هدایت ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی) هدایت بمعنی راهنمائی و ارائهٔ طریق‌خیر و صواب است.

صدرالدین در مقام بیان معنی هدایت گوید: «فالحق هو اعطاء الکمـــال الاول والهدایة هی افادة کمال الثانی» که‌ابتداء بندگان را آفرید و بعد آنها را براه‌راست و طریق سعادت هدایت نمود که‌فرمودند: «ربنا الذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی» و بالجمله هدایت عبـــارت از سوق دادن اشیاء است بطرف کمال دوم آنها و کمال دوم کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقاء هم احتیاج بدان ندارند.

(از اسفار ج ۳ ص ۸۲ و رجوع به دستور ج ۳ ص ۴۷۴ شود).

در شرع ارائت طریق و افاضهٔ قوائی باشد که شخص توانه بدان سبب مصالح خود را دریابد و یا نصب دلائل باشد که بدان حق را از ناحق جدا کند و یا ارسال رسل و انزال کتب باشد «و جعلنا ائمـة یهدون بامرنا» و یا کشف سرائر ازدلها باشد که مخصوص انبیاء و اولیا است «فبهدایهم اقتدوه ـ لنهدینهم سبلنا»

(از کشاف ص ۱۵۴۰).

و بالجمله

نزد اهل سلوك هدایت یعنی راهنمائی و ارائهٔ طریق خیر و صوابست و آن‌افادهٔ کمال ثانی است که ابتدا خدای بندگان راآفرید، سپس آنها رابراه راست هدایت کرد که فرموده «ربناالذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی» و بالجمله سوق دادن‌اشیاء است بطرف کمال دوم آنها و کمال دوم، کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقاء هم‌احتیاج بدان ندارند و آنها در درجهٔ کمـــال هدایت‌اند و از نـــور چـــراغ هـــدایت مستضیئی‌اند و هدایت بر هدایت آنها افزوده شود.

آن راهی را که پیامبران و اولیاءاله پیمودندکه اولئك‌الذین هدی‌الله فبهدیهم اقتده .

و فرمود «اتبعونی اهدکم سبیل‌الرشاد.

«و ربناالذی اعطی کل شئی خلقه‌ثم هدی که هدایت تکوینی است.

«و اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون.

در اصطلاح متکلمان این بحث وجود دارد که معنی هدایت و توفیق چیست این بحث در اثر وجود آیاتی بمانند «و اما ثمود فهدیناهم فاستحبو العمی علی‌الهدی و «اناخلقنا الانسان من‌نطفة امشاج‌نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیرا، انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» پیش آمده است.

و نیز آیاتی بمانند «فمنهم من هدی الله و منهم من حقت علیه الضلالة».

و «ان تحرض علی هداهم فان‌الله لا یهدی من یضل»

و بهر حال بحث در اینکه آیا هدایة الله چگونه و چیست بحث مفصلی است و سرانجام این بحث به جبر و اختیار کشانده میشود و بدین امر منتهی شود که هرگاه خداوند بنده را براهی رهبری کند مسئله بعث انبیاء و ارسال رسل و انزال کتب چه میشود و اصولا تکلیف چه معنی دارد.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۳ ص ۴۳ – ۴۵)

هدف – (اصطلاح ذوقی) مقصود و منظوروآنچه مطلوب بالذات است درسلوك که هر که سلوك خواهد کرد او رامعرفت چهار چیز ضروری است، یکی معرفت مقصد ویکی معرفت روندهٔ به‌مقصد و یکی معرفت راه به مقصد و یکی معرفت شیخ و هادی که پیشواست، بی‌معرفت این‌چهار چیز سلوك میسر نشود و مقصد ومقصود سالکان کمال خود است.

(از انسان کامل ص ۹۱).

هدی – (اصطلاح فقهی) هدی قربانی باشد که در حج و زیارت بیت‌اله قربان کنند و یکی از مناسك است.

بدانکه ذبح فریضهٔ تمتع است، وهدی قران بعد از اشعار و تقلید، و هدی نذر، و هدی کفارت.

اما هدی نذر برحسب آن‌بود که‌شرط کرده بود: اگر مطلق نذر کرده باشد، هر چه خواهد از اشتر یا گاو یاگوسفند اختیار کند، و در مکه کشد در پیش‌کعبه. و از هدی نذر هیچ نخورد.

و هدی کفارت از آنجا راند که سببش حاصل شده باشد. اگر در احرام متعه یا عمره بوده باشد، در مکه کشد. و حکم هدی کفارت حکم هدی نذر است در ضمان و غیر آن.

و هدی تمتع، اعلای او اشتر است، و ادنای او گوسفند. و آنرا به منا کشد، و همچنین بودی هدی قران

و روا بود که ازین هردو چیزی بخورد لقوله تعالی: « فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم ولیوفوا نذورهم»، یعنی: بخورید ازآن، وبدرویش دهید، آنکه مناسك بگزارید.

و هدیی که پس از و گزاردن مناسك است، هدی تمتع است، و قران.

و فاضلترین هدی و قربانی آنستکه نر باشد، و روا نبود از اشتر الا پنج سالهٔ در ششم رفته، و از گاو و بز الا آنکه در دوم رفته باشد، و از میش یك ساله روا بود.

وکور و لنگ، و لاغر، و بینی شکافته، و گوش بریده، و اندرون سر و شکسته، و خصی روا نباشد.

وبایدکه بعرفات حاضر کرده باشند. و یکی روا نباشد الا از یکی. و اگر

ضرورت بود، یکی از پنج کس، و از هفت کس، روا باشد.

و در هدی سنت روا بود که جمعی شریك شوند، چون اهل یك خوان باشند.

و مستحب است که بدست خود کشند، و روا نباشد که چیزی از آن بجزاردهند، و بقصاب بر سبیل اجرت.

ایام نحر و قربان در منی چهار روز است: روز عید است، و سه روز دیگر پس از آن، و در غیر منا سه روز. و کشتن هدی در تمامی ذوالحجه رواباشد.

و هر که هدی نیابد؛ بهای او بگذارد تا بخرند، و از برای وی بکشند. و اگر نتواند، سه روز در حج روز ه دارد، و هفت روز بازگردد در مقام خویش.

(معتقدالامامیه ص ۳۲۸، ۳۲۹).

هدی تمتع

هدی افراد

هدی قران

رجوع به هدی شود.

هـذا – (اصطلاح ادبی) اسم اشاره است.

رجوع باسماء اشارت شود.

الهذیلیه – (اصطلاح کلامی) از فرق معتزله‌اند.

این فرقه از پیروان ابوالهذیل محمد بن الهذیل معروف به علاف می‌باشند.

از بدعت‌ها و اعتقادات او، «قول به فناء مقدورات خداوندی پس از مـدتی» می‌باشد که پس از آن حضرتش قادر بر چیزی نمی‌باشد و بهمین دلیل است که گمان برند که بهشت و جهنم فانی شونده است و اهل جنة و اهل آتش در آن قرار نمیگیرند و در این حال فی‌الواقع خدای قادر بر زنده گردانیدن مردگان نمی‌باشد و عقاید دیگر

(از مختصر فرق بین الفرق ص ۱۰۱)

هرمس – (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ هرمس در تاریخ تمدن و فلسفه بسیار مورد بحث و فحص است و در باب‌هرمس و هرامسه و هرمس‌الهرامسه بحث‌ها کرده‌اند این کلمه در سخنان شیخ اشراق رمزی است از نفوس کلیهٔ شریف.

(تلویحات ص ۱۰۸).

هزج – (اصطلاح ادبی) در اصطلاح عروض هربیتی است که به‌هشت مفاعلین تمام شود.

هزل – (اصطلاح ادبی) از محسنات معنویه است یعنی هزلی که از وجـد خواسته شود.

(از مطول ص ۳۷۲).

هستی – (اصطلاح فلسفی) وجود، رجوع بوجود شود.

هروس – (نجومی) نام دیگر رامی است.

هراران – (نجومی) رجوع به تسر واقع شود.

ضبط دو کلمهٔ هروس و هـراران معلوم نشد.

هشامیه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق کلامی اسلامند و پیروان هشام‌بـن عمرو القوطی بوند بنیان‌گذار این فرقه یعنی هشام در باب قدر بیش از پیروانش مبالغت کند وی جایز نمیداند که افعال مضاف به خدا شود و آیاتی که در این باب آمده است بمانند «مـا الفت بیـن قلوبهم و لکن الله الف بینهم» حمل بـر معانی دیگر کند و بسیاری ا زعقایـد و

اظهارات دیگر.

(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم جلد اول ص ۹۳، ۹۴).

در مختصرالفرق بین الفرق آمده است که هشامیه بر دو گروهند.

گروه اول منسوب است به هشام‌ابن الحکم الرافضی. و گروه دوم منسوب‌است به هشام ابن سالم جوالیقی.

هشام‌بن الحکم گمان میبرد که‌معبودش صاحب حد و نهایت است و دارای طول و عرض و نور و رنگ و طعم و رائحه می‌باشد و بر خلاف قول به اینکه‌پیامبران معصوم می‌باشند او قائل به عصیان انبیاء نسبت به خدای می‌باشد و دلیلش گرفتن فدیه از اسرای بدر است برخلاف خواست خدای با وجود اینکه خدا، رسولش را بر این کار بخشید.

هشام‌بن سالم قائل به تجسیم است و گمانش بر این است که معبود یکتا صورتی همچو صورت انسانی دارد ولی متشکل از خون و گوشت نیست بلکه‌نوری است ساطع و سفید و نیز دارای حواس پنجگانه‌است همانند حواس‌ظاهره انسانی و نیز عقیده دارد که خدای دارای دست و پا و گوش و چشم و دهان و موی سیاه است که از آن نوری سیاه ساطع است و از سایر نقاط بدن نوری سپید.

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۶۱ ۶۲).

هشیاری ـ (اصطلاح ذوقی) هشیاری مقام توحید را گویند و استقامت سالك است و عبارت از صحو اول است، هشیار گهی شوی که سرمست شوی.

عطار گوید:

از می عشقت چنان مستم که نیست
یك زمان پروای هشیاری مرا
گر زمن دل می‌بری ای جان من
دل ترا با دو جگر خواری مرا

•

روزها از هوست پردهٔ بیکاری ماست
شبها ز غمت حجرهٔ بیداری ماست
هجران تو پیرایهٔ غمخواری ماست
سودای تو سرمایه هشیاری ماست

مولانا گوید:

هوشیاری از آن جهانست و چو آن
غالب آید نیست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ
هوشیاری آب و این عالم ویخ
زان جهان اندك ترشح می‌رسد
تا نخیزد در جهان حرص و حسد
استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری این جهان را آفت است

•

هوش را بگذار آنگه هوشدار
گوش را بر بند آنگه گوش‌دار

هشت وتر ـ (اصطلاح علوم غریبه) اصحاب این فن هشت زوج و هشت فرد دارند.

پارهٔ از آنان به هفت زوج گویند.

البته تعبیرات آنان در این باب درهم است مثلا تعبیرات آنان در باب اوتار این است.

۱ـ وترهای پانزده‌گانه یعنی.کرسی، آسمانهای هفت‌گانه، زمینها و طبقات هفت‌گانه آن.

۲ـ اوتار سیزده‌گانه یعنی: قلم، لوح صور، روح‌القدس،، کرسی، عرش، و آسمانهای هفت‌گانه.

۳ـ اوتار یازده‌گانه: حواس، خمس جهات است.

٤ـ اوتارنه‌گانه: انسان، طبایع هشت گانه (حرارت، برودت، رطوبت ویبوست، صفراء، سوداء، دم و بلغم).

۵ـ اوتار هفت‌گانه: افلاك هفت‌گانه و ایام هفتگانه.

٦ـ اوتار پنج‌گانه: نمازهای پنجگانه

۷ـ اوتار سه‌گانه: دنیا، آخرت، برزخ و...

هفت بهر ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) اهل نجوم هر برجی‌را برهفت‌قسم‌متساوی تقسیم کرده‌اند که هر قسمی از آن چهار درجه و هفده دقیقه و هشت ثانیه است و پس از آن قسم اول از هر برجی را به صاحب آن برج نسبت میدهند و قسم دوم را به کوکبی که فلك آن تحت فلك صاحب برج است و قسم سوم به کوکبی که فلك آن تحت فلك دوم بود و بهمین طریق تا قسم هفتم و این را هفت بهر خوانند.

(از بیست باب ملا مظفر).

هفت اقلیم ـ (اصطلاح عرفانی) علاوه بر اطلاق آن بر هفت وادی عشق که در منطق الطیر عطار است به اعضاء هفتگانهٔ بیرونی انسان نیز اطلاق شده است. چنانکه در مقام تشبیه گفته‌اند: که در عالم صغیر عقل خلیفهٔ خدا است و روح‌نفسانی عرش خلیفهٔ خدا است وروح حیوانی کرسی خلیفهٔ خدا است و هفت اعضاء اندرونی آسمان است.

(رجوع شود به‌انسان کامل ص١٤٤)

هفت اندام ـ (اصطلاح ذوقی) اعضاء هفت‌گانه است که عارف سالك باید همهٔ اعضاء هفتگانه‌اش خدا را ذکر گوید:

عطار گوید:

ای جان‌من مولای من، من غرقهٔ دریای تو
دیریست تاسودای توبگرفته هفت‌اندام‌من

هفت جوهر ابداعی ـ (اصطلاح نجومی) مراد از هفت جوهر ابداعی عطارد، مریخ، مشتری، قمر، شمس، زهره و زحل است.

(از جامع‌الحکمتین ص ١١٠). وآنها را هفت سرهنگ هم گویند.

هفت حجاب ـ (اصطلاح عرفانی) هفت حجاب عبارتند از دوستی نفس، دوستی مال، دوستی مقام، دوستی زن، دوستی فرزند، دوستی جمال ظاهری، دوستی حیات.

هفت دریا ـ (اصطلاح ذوقی) هفت دریای وجود است که فرمود «لوکانت‌ـ الاشجار اقلاماً والبحر یمده من بعده‌سبعة ابحر لما نفدت کلمات الله».

•

هفت دوزخ ـ (اصطلاح ذوقی) عرفا از دوزخ و عدد هفت چیزی دیگر اراده کنند بجز آنچه ارباب شریعت گویند ومثلا گویند حواس پنجگانه ظاهری باضافه خیال و وهم اگر در فرمان عقل نبوند هر هفت دوزخ بوند و اگر در فرمان عقل بوند باضافه خود عقل هشت بهشت‌بوند که سعادت انسان را تامین کنند.

هفت سرهنگ ـ مراد سیارات هفت گانه است یعنی‌قمر، شمس، مریخ، عطارد زهره، مشتری، زحل. که حاکم برمقدرات این جهان سفلی‌اند.

هفت صفت ـ عبارت از علم، شکر، رضا، صبر، قناعت، بزرگ داشت‌امرخدا شفقت به خلق بود.

هفت مسلك ـ این اصطلاح درحکمة الاشراق بکار رفته است و منظور پنج حس ظاهر است باضافه قوت خیال وعقل. (رجوع شود به حکمةالاشراق ص ٣٩٤).

هفت مردان ـ (اصطلاح ذوقی) شاید منظور قطب، غوث، امامان، اوتاد، ابدال نجباء، ونقباء باشد.

پس از تحصیل دین از هفت مردان
پس از تنزیل وحی از هفت قراء
وشایدمرادازهفت مردان‌اصحاب کهف‌بودو مراد از هفت قراء ابن‌عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزه و کسانی و.. است .
خاقانی.

هفت مهرهٔ زرین ـ مراد از این‌هفت سیاره‌اند که هفت سرهنگ هم نامند.

هفتورنگ ـ (اصطلاح نجومی) و هفت ستارهٔ روشن بود از ستارگان بنات نعش که بنات نعش بزرگ خوانند.

هقعه ـ (اصطلاح هیوی) و منزل‌پنجم از منازل ٢٨ گانهٔ قمر است و علامت آن سه کوکب است کوچك که متصل به یکدیگرند.

و بطلمیوس هر سه را یك کوکب سحابی گرفته است و چون به منزلهٔ سر و صورت جبارست آنرا رأس‌الجبار نیز و رأس الجوزاء نیز خوانند و هقعه در لغت صورت دایرهٔ بود که بر پهلوی چپ اسب بود و آن دایره سفید بود و بهر حال لکه سفیدی بود به شکل دایرهٔ کوچك بر پهلوی چپ اسب و آنرا علامت شومی آن دانند.

(از بیست باب ملامظفر).

هل ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) یکی از ادوات استفهام است و برای طلب تصدیق ایجابی است نه طلب تصور ونه تصدیق سلبی و ممنوع است «هل زید ضرب» زیرا تقدم اسم دلیل بر حصول تصدیق است بنفس نسبت بر خلاف‌همزه که هم برای تصدیق است و هم تصور و هم برای سلب است مانند «الم نشرح لك صدرك» «الیس‌الله بکاف» و هل فعل مضارع را ویژه استقبال کند مانند «هل تسافر» بخلاف همزه وهل داخل بر شرط و ان واسم بعد از فعل نمیشود برخلاف همزه مانند «افان مت فهم الخالدون ءان ذکرتم ـ ء انك لانت یوسف‌ـ ابشرأ منا واحدأ نتبعه» دیگرآنکه هل بعد از عاطف واقع شود نه قبل از آن مانند «فهل یهلك الاالقوم الفاسقون» هل جزاء الاحسان الا الاحسان» و «فهل علی الرسول الاالبلاغ» و هل گاه بمعنی قد آید در صورتیکه با فعل بکار رود مانند «هل اتی علی الانسان حین من‌الدهر» از برای تخصیص مضارع است باستقبال مانند سین و سوف.

(از مغنی ص ١٨٠ ـ تلخیص ص ٨٦).

در فلسفه کلمهٔ هل در مقام پرسش از وجود شئی و وجود شئی برای شئی بکار برده میشود.

هل‌بسیطهـ (اصطلاح فلسفی) سئوال بواسطهٔ هل‌بسیطه یعنی سئوال از وجود شئی مثال «هل‌الانسان موجود» چنانکه سوال شود آیا انسان موجود است که مفاد «کان تامه» هم میگویند درمقابل هل‌مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی «وجود شئی لشئی» است مثال «هل‌الانسان ناطق»

که پرسش شود آیا انسان ناطق است یا ضاحك و این پرسش بعد از احراز وجود ان است، رجوع به مطالب و«لم» و «ما»و (اسفاج ۱ص ۳۲، ۸۰. شرح منظومه ص ۱۰۶، ۸۸- تفسیر ص ۱۳۳۲) شود.

هلیت مرکبه- (اصطلاح فلسفی) رجوع به هلیت بسیطه شود.

هم- (اصطلاح فلسفی و عرفانی) هم یکی از کیفیات نفسانیه است و آن عبارت از کیفیتی است که بدنبال آن حرکت‌روح است بداخل و خارج آن که« یتبعها حرکة الروح» (از اسفارج۲ ص ۵۰)

و نیز عبارت از عقد قلب است بر فعل چیزی و انجام آن اعم از خیر یا شر (دستور ج ۳ ص ۴۷۷).

و بالجمله هم عبارت ا زقصد است یعنی عقد قلب است برای انجام کاری اعم ازخوب‌وبد، رجوع بفرهنگ‌مصطلحات عرفا شود .

عرفا گفته‌اند « الهمة جذب شواهد الهموم بالذهاب الیه» (طبقات ص ٤٦٦).

و گفته‌اند « الهمة مقدمةالاشیاء فمن صحح همته بالصدق اتت علیه توابعه علی الصحة و الصدق فان الفروع تتبع الاصول و من اهمل همته اتت علیه توابعه المهملة و المهمل من الاحوال والا فمال لایصلح بساط الحق، (طبقات ص ۳۸۸).

فانی بده و نعمت باقی بستان
تا تاجر عاقل مبصر باشی

(از رسائل ج۳ ص ۲۵).

وگفته‌اند «هم‌المفردوسرالمجرد» عبارت از هم عبد است و سر اوست در زمانیکه از تمام اشغال منفرد و مجرد شود ومتوجه به مقام ذوالجلال گردد (لمع ص ۳۴۹).

و نیز همت توجه قلب است با تمام قوای روحانی بحق و ملتفت نشود الابحق و راضی نبود باحوال و مقامات و توقف ننماید باسماء و صفات‌و نظر نکندالابعین ذات و خود را مندك در مقصود و منظور حقیقی داند.

•

•

گرچه جام می و پیمانه همی کردم نوش
همت عالی من میل بر آن خم میکرد

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ص ۲۵- شرح منازل ص ۱۴۷):

همت‌گاه متوجه براجر عمل باشد ودلش مشغول بتوقع پاداش بود و گاه باعث بر طلب باقی و ترك فانی باشد.

همة- (اصطلاح عرفانی) همت عبارت از توجه قلب و قصد آن بود با تمام قوا بجانب حق و غیره برای حصول کمال برای او وغیر او. (دستورج۳ ص ۴۷۷). و رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

هلال- (اصطلاح نجومی و هیوی) ماه شب اول را گویند.

هلبه- بفتح ها وباء(اصطلاح نجومی)و نام یکی از ستارگان دب‌اکبر بود

(رجوع شود به دب‌اکبر و صورالکواکب ص ۳۲).

هلا-(اصطلاح ادبی) کلمهٔ هلا گاه برای تندیم است مانند « هلاأکرمت زیداً» و در مضارع برای تحضیض است مانند «هلاتقوم».

(از مختصرالمعانی ص ۸۵).

هو- (اصطلاح ادبی) ضمیر غایب مفرد مذکر است‌مانند «هوالله الواحد القهار».

هو - (اصطلاح‌ذوقی) بسکون«هو»عبارت‌و

کنایت از غیب مطلق است و یکی ازاسماء ذات است (ریاض العارفین ص ۴۱).

هنعهـ (بفتح ها و عین اصطلاح نجومی) در لغت داغی بود که بصورت چوگانی بر گردن چهارپایان نهند.

و در نجوم ششمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو ستاره است بر مؤخر صورت جوزا و دوری آنها از یکدیگر یکذراع و نیم بود و در عرب گویند پنج ستاره است بدین صورت

(از بیست باب ملامظفر)

هویـ هوی عبارت از اوصاف نفس است ومیل نفس است بمقتضیات طبع و اعراض از جهه علویه بتوجه بجهت سفلیه.

حجاب و اصلان و رفعت گاه مریدان و محل اعراض طالبان هوی ست و بنده باید همواره مخالفت با هوی کند « واما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی...»

و توجه بامور سفلیه را نیز هوا گویند.

و جمله هواها بر دو قسم اند یکی هوای لذت و شهوت، دیگری هوای جاه و ریاست آنکه متابع هوای لذت باشد اندر خرابات بود و خلق از فتنهٔ وی ایمن بوند و آنکه متابع جاه و ریاست بود فتنهٔ خلق باشد و اندر صوامع ودوایر بود؟ (کشف المحجوب ص ۲۶۰).

ابوسلیمان گوید « افضل الاعمال خلاف هوی النفس» و باز گوید «علموا النفس الرضا بمجاری المقدور فنعم الوسیله الی درجات المعرفة (طبقات ص ۸۱).

هواجزـ (اصطلاح عرفانی) هواجز عبارت از لطیفه ایست که ناگهان وارد بر دل شود بدون تعمد و کسب (اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۱۲).

هواجسـ هواجس عبارت از خواطر نفسانی است (اصطلاحات شاه نعمت الله ص۱۲). رجوع به هاجس شود.

هواجمـ آنچه وارد بر دل شود بدون تفکر از طرف بنده که همان بواده باشد (اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۹۸).

هوبلاهوـ (اصطلاح عرفانی) اشاره بتفرید توحید است (لمع ص ۶۱).

هورخشـ (اصطلاح فلسفی) مراد آفتاب عالم تاب است «وسلطان الانوار المدبرة العلوية و قوتها تصل الی الافلاك بتوسط الکواکب و منها ینبعث القوی والکواکب کالعضو الرئیس المطلق و هورخش الذی هوطلسم شهریور نور شدیدالضوء فاعل النهار رئیس السماء واجب تعظیمه فی سنة الاشراق» .. (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۹ـ ۱۵۰) .

هورقلیاـ (اصطلاح ذوقی) جابرصا و جابلقا و هورقلیا اسماء شهرهائی هستند در عالم مثل و گویند عالم مثل معلقه را نیز مانند عالم طبیعت شهر ها و بلادی است که هر کدام نام خاصی دارند.رجوع بجابرصا وجابلقاو(مجموعهٔ دوم مصنفات) شود.

هویت عینیـ (اصطلاح فلسفی) وجود خارجی رجوع به وجود شود در فرهنگ علوم عقلی.

هوهوـ (اصطلاح منطقی) نامنقسم بعدد را اگر چه کلی باشد واحد خوانند مثلا گویند شجاعت و عدالت یکی هستند یانه و یا بماهیت و حقیقت یکی هستند و یا حد هر یکی دیگریرا متناول بود یا نه و چون یکی باشند آنرا هوهوخوانند (اساس الاقتباس ص ۵۰۲).

هوهویت- (اصطلاح منطقی) حمل هوهو یا هوهویت یعنی این همانی و مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش می باشد «فالهو هوية عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود و هما متغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني» که تغایر آنها اعتباری و اتحاد آنها وجودی است چه آنکه وجود منسوب بموضوع یعینه وجود منسوب بمحصول باشد مانند « زیدانسان است» که اتحاد بین آن دو، در وجود بالذات است و یا آنکه اتحاد میان آن دو در وجود بالعرض باشد مانند «انسان کاتب است» که جهت اتحاد میان آندو وجود واحدی است که انتساب آن بموضوع بالذات است و بمحمول بالعرض و یا انتساب وجود بهر دو یعنی موضوع و محمول بالعرض باشد مانند «الكاتب متحرك الاصابع» (از اسفار ج ۱ ص ۱۳۲- ج ۳ص ۹۷- رسائل صدرا ص ۶۳).

هوم‌ایزد- (اصطلاح فلسفی) حکماء فرس رب النوع نبات را «هوم ایزد»گویند (از مجموعهٔ‌دوم مصنفات‌ص۱۵۸پاورقی).

هویت- (اصطلاح فلسفی) هویت‌مشتق از هواست همانطور که انسانیت مشتق‌از انسان است و رجولیت مشتق از رجل‌است و بالجمله‌هویت شئی‌یعنی وجود وشخصیت شئی است (رسائل ابن رشد ص ۱۱).

هویت عبارت از حقیقت جزئیه است «الحقيقة الجزئية تسمى هوية» یعنی‌هرگاه ماهیت با تشخص لحاظ و اعتبار شود هویت گویند و گاه هویت بمعنی وجود خارجی است و مراد تشخص است و هویت گاه بالذات است و گاه بالعرض است (دستورج ۳ص ۴۷۸- تفسیر ص ۷۷۱، ۱۰۰۰، ۷۵۵ ، ۵۵۳، ۷۱۴، ۳۰۱)

هویات- (اصطلاح فلسفی) مرادوجودات است. (از رسائل ابن رشد ص ۵۳۱).

هویات بسیطه- (اصطلاح فلسفی) مراد عقول و نفوس و مجردات‌اند « الهويات البسيطة هي انيات محضه متفاوتة بالشدة والضعف‌اوبالاشد والاضعف ليست‌لهاماهيات متقومة من جنس و فصل» (اسفارج ٤ ص ٧٦ و ج ۱ص ۱۰).

هویات مجدده -(اصطلاح فلسفی) موجودات طبیعی و مادی که همواره در معرض تحول و تقلب‌اند هویات متجدده میگویند (از اسفار ج ٤ ص ٧٦، ١٤٩).

هویات متخالفه- (اصطلاح فلسفی)مراد موجودات متخالفه است. هویات متخالفه نزد کسانیکه پیرو اصالت وجودند عبارت از ماهیات متخالفه است زیرا آنان‌تشخص موجودات را بماهیات میدانند و کسانیکه قائل به اصالت ماهیت‌اند هویات متخالفه وجودات را میدانند (از اسفار ج ۳ ص ۹۷).

هویات مطلقه- (اصطلاح فلسفی) مراد وجودات مطلقه است.

هویات ناقصه- (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات ناقص‌اند (رسائل ابن رشد ص ۵۳۱).

هویات وجودیه- (اصطلاح‌فلسفی) مراد موجودات خاصهٔ مشخصهٔ خارجیه است(از اسفار ج ٤ص ٧٦).

هویت‌اولی- (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است .(از اسفار ج ۳ص ۱۶۹).

هویت بدن- (اصطلاح فلسفی) مراد تشخص بدن است و آنچه هوهویت « این

همانی» آن بدان محفوظ ماند (اسفار ج ٤ ص ١٤٩).

هویت شخصیهـ (اصطلاح فلسفی) مراد از هویت شخصیه گاه وجود خارجی است و گاه اطلاق به ذات حق شود. (از اسفار ج٣ ص ١٧).

نسفی در تعریف هویت گوید. آنچه شیئیت شئی باواست باعتبار تحقق‌حقیقت کویند و باعتبار تشخص هویت گویند و با قطع نظر از هر یك ماهیت گویند. (رجوع شود به شرح عقایدنسفیه‌ص٢٠)

هویت ساریهـ (اصطلاح فلسفی) مراد وجود منبسط وفیض‌مقدس ونفس‌رحمانی است. (از اسفار ج ١ص ١١٨).

هویت واحدهـ (اصطلاح فلسفی) مراد تشخص واحد است. (اسفار ج ٣ ص٩٦).

هیآتـ (اصطلاح فلسفی) مراد صور است «واعتر فواباان الهیولی لیس لها تخصص الابالهیآت التی سموها صورا» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١١٥).

هیآت جوهریهـ (اصطلاح فلسفی) مراد صور نوعیة جوهریه است «اذالتخصص انما هو بالهیآت الجوهریه» (ازمجموعهٔ دوم مصنفات ص ١١٦). رجوع به هیئت شود.

هیآت ردیهـ (اصطلاح اخلاقی) منظور اخلاقیات پست و نا ستودهٔ انسانی است اعم از فطریات یا اکتسابیات (رجوع‌شود به سیاسات مدنیه ص ٥٣).

هیآت ظلمانیهـ (اصطلاح فلسفی) مراد اعراض جسمانی است «وهیآتها الظمانیة و ستعلم ان اکثر الهیات الظلمانیة للنور» (از مجموعهٔ دوم ص ١٠٨).

هیآت فلکیهـ (اصطلاح فلسفی) حالات و خواص و اشکال فلکیه است (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص. ٢٢)

رجوع شود به هیئت

هیات نورانیهـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد انوار عرضیهٔ قائم بغیر است. «والظهور اما ذوات جوهریة قائمة بنفسها کالعقول والنفوس او هیآت، نورانیة قائمة بالغیر روحانیاً کان اوجسمانیاً» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٠٦ پاورقی). رجوع به هیئت شود.

هیآت‌نورانیهٔ روحانیهـ(اصطلاح فلسفی) بطور کلی عوارض و لوازم اشیاء یا جسمانی ظلمانی‌اندو یانورانی‌روحانی‌اند و بدیهی است که عوارض و لوازم اجسام ظلمانی است و هیآت ظلمانی نامیده می شوند و عوارض و لوازم و انوار عرضیه نورانی روحانی‌اند. (رجوع‌شود به‌مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٦٠)

هیاکلـ (اصطلاح فلسفی) مراد از هیاکل اجساد مادیه است. (ازمجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٥٦، ٢٤٧).

هیاکل‌بمعنی‌بتها وآنچه‌مورد پرستش‌است‌و بمعنی بتخانهٔ نصاری است و بمعنی‌حقایق وجودیه آمده است.

از جمله عقایدصابئیان راجع به هیاکل این است‌که امور مجردهٔ روحانیه‌رامنسوب به هیاکل کرده‌اند از جمله هیکل علت اولی و مرتبه بعد هیکل عقل و سپس هیکل سیاست و سپس هیکل‌ضرورات و سپس هیکل نفس‌است این هیاکل مدورات الشکل‌اند و هیکل زحل مسدس بودوهیکل مشتری مثلث بود و هیکل مریخ مربع مستطیل بود و هیکل شمس مربع بود و

هیکل زهره مثلث در جوف او مربع بودو هیکل عطارد مثلثی بود که در جوف او مربع مستطیل است و هیکل قمر مثمن بود شهاب‌الدین تحت عنوان همین کلمه رسالهٔ دارد بنام هیاکل النوراین کلمه در اصل به معنی معابد مهم و مشاهد مشرفهٔ مقدسه بوده است.

هیاکل الاعیان- (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات خارجی و ماهیات‌اند. (مشاعر ۵۶).

هیاکل القربات- (اصطلاح فلسفی)مراد ابدان انسانی است که وسیلهٔ تقرب‌نفوس بروحانیات است. (ازمجموعهٔ دوم‌مصنفات ص ۲۴۵).

هیئت- (اصطلاح فلسفی) مراد ازهیئت در کلمات شیخ اشراق همان عرض است در کلمات فلاسفهٔ مشاء «کل شیء له‌وجود فی خارجی الذهن فاما ان یکون حالا فی غیره شایعاً فیه بالکلیة و نسمیه الهیة اولیس حالا فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلیه و نسمیه جوهراً» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۶۱).

ناصر خسرو گوید: اما هیئت آنست‌که اشخاص بدان از یکدیگر جدا شوند خاصه‌اندر مردم بـا آنکه بصورت همه یکی‌اند.(از جامع الحکمتین ص ۸۱)

و بهرحال این کلمه در فلسهٔ اشراق‌به معنی عرض بکار رفته است و هم به‌معنی اشکال و صور عرض. و هم به معنی‌انوار عرضی و ترکیبات آن بدین صورت است. هیأت برازخ ،هیات جوهریه ، هیات‌عقلیه، هیات فلکیه، هیات قاره ، هیات مظلمه، هیات منتجه، هیات‌نورانی ،هیات‌روحانی، هیات ظلمانی، هیات نباتی.

(از شرح حکمهٔ الاشراق ص ۲۸۸)

هیئت ظلمانیه- (اصطلاح فلسفی) مراد اعراض جسمانی است که مقولات نه‌گانهٔ عرضی باشد «الهیئة الظلمانیة و هی - المقولات التسع العرضیة ماخلا النور العارضی» (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷ وش ص ۲۸۵).

هیئت ظلمانیهٔجسمانیه- (اصطلاح‌فلسفی) مراد اعراض جسمانیه‌اند. رجوع به‌هیئت ظلمانیه و(مجموعهٔدوم مصنفات ص۱۷۵) شود.

هیئت نوریه- (اصطلاح فلسفی) مراد انوار عرضیه‌است (ازمجموعه‌دوم‌مصنفات ص ۱۲۳).

هیبت- (اصطلاح عرفانی) هیبت عبارت از مشاهدهٔ جلال خدا در قلب است چـون خدا بشاهد جلال بدل‌بنده‌تجلی کندنصیب دل هیبت بود و هیبت درجهٔ عارفانست. ابو عمرو دمشقی گوید «اذاضیعت‌الارواح اثر علی الهیاکل انوار الموافقات»(طبقات ص ۲۷۹).

کاشانی گـوید هیبت عبارت است از انطوای باطن بمطالعهٔ کمال جمال محبوب و منشأ انس و هیبت یا جمال و جـلال صفات بود یا جمال و جلال ذات که‌مشرب روح است چنانکه قسم اول مشروب قلب است (از مصباح الهدایه ص ۲۲۱).

هیبت و انس فوق قبض و بسط‌انـد چنانکه قبض فوق رتبت خوف است وبسط فوق منزلت رجا است، هیبت اعلی ازقبض است و انس اتم از بسط است و حق‌هیبت غیبت است وهر هائبی غایب استوهائبون متفاوتند در هیبت بر حسب تباین آنها در غیبت ، مقتضی هیبت بیخودی ومقتضی

انس، هشیاری است (رساله قشیریه ص ۳۳).

برخی از ترکیبات: هیبت سلطان، درجهٔ هیبت، هیبت و عظمت جلال، هیبت نبوت، هیبت نور.

هیکل– (اصطلاح اشراقی) و هیکل بت را گویند. و در کلمات اشراق هیکل بمعنی جسد و طلسم بکار برده شده است «فهذه القوی فی البدن کلها ظل ما فی النور الاسفهبدیة و الهیکل انما هو طلسمه» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۱۴، ۲۵۴ و رجوع شود به اخوان ج ۲ص ۱۲۱).

هیکل مقدس– (اصطلاح کلامی فلسفی) بیت‌المقدس را گویند (از آثار الباقیه ص ۲۱) رجوع به‌هیاکل النور شهاب‌الدین شود و رجوع به قاموس کتاب مقدس شود ورجوع به‌مقدمه‌کتاب‌ترجمهٔ حکمة‌الاشراق ترجمه نگارنده شود.

هیکل نور– (اصطلاح فلسفی) ظاهراًبت یا سمبل و نمودار و نمایندهٔ آفتاب را هیکل نور گفته‌اند، یا بنائی که‌بنام‌آفتاب بوده است.

شهاب‌الدین گوید هرمس در هیکل نور در هنگام برآمدن سپیده صبح به عبادت ایستاد. رمز است.. (تلویحات ص ۱۰۸)

هیمان– (اصطلاح عرفانی) هیمان‌عبارت از حیرت و بیخودی و محو است در تلاطم امواج وجود در پرتو انوار و تجلیات الهی و استغراق در مقام جمع وبالجمله عبد در مراتب و درجات سیر و سلوك و تلالؤ و تجلی انوار حق بر دل او وقرب و اتصال بانوار ملکوتی الهی آنچنان در وادی توحید گم گردد و غرق در امواج بحر بی‌پایان توحید الهی گردد که ازخودو واز ماسوی الله چشم پوشد و عالم و آدم را فراموش کند.

هیولی – (اصطلاح فلسفی) مادهٔاولیهٔ عالم که همواره متصور بصور و متقلب باحوال و اشکال و هیآت مختلف است هیولی گویند و آن واحد و بسیط است. «الهیولی هی جوهرة بسیطة روحانیة معقولة غیر علامة ولا فعالة بل قابلة آثار النفس بالزمان منفعلة لها»

(اخوان ج ۳ ص ۱۹۸).

ابن رشد گوید: هیولی عبارت ازتنها امری است که علت کون و فساد است وهر موجودی که عاری از آن طبیعت (هیولی) باشد غیر کائن و غیر فاسد است

(تهافت التهافت ص ۱۰۷).

ناصر خسرو در ترتیب تکوین عالم و موجودات گوید: سپس از نفس هیولی موجود شد بامر باریتعالی بواسطهٔ نفس و عقل و مرهیولی رامرتبهٔچهارم آمدبدانچه مرعقل را مرتبت دوئی بود و نفس را با مرتبت سه‌ئی‌لاجرم هیولی بچهارنوع اندر است، یکی: هیولای صناعی و دیگر هیولای طباعی و سه دیگر هیولای کلی و چهارم هیولای اول اعنی بی صورت آنگاه پس از هیولی طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجمی و از آنست که طبایع پنج است چهار از این بسائط آب است و... وپنج فلك آنگاه جسم سپس از اتحادطبایع بهیولی اندر مرتبت ششمی است از بهر آنکه مرجسم را شش جانب است از: زبر، زیر، راست، چپ، پیش و پس آنگاه صورت افلاك اندر مرتبت هفتمی است از آنست که افلاك هفت است

(از جامع الحکمتین ص ۱۴۹).

و بالجمله مراد از هیولای اولی همان خمیرهٔ اجسام و امری است که محل توارد و تعاقب صور است و محل استحالات و انقلابات‌است چنانکه‌خاك تبدیل‌به‌نبات‌شود و نطفه، انسان و حیوان شود ومسلم‌است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار و اکوار و اکوان خود در مرتبت بعد از مرتبت اول بطور کلی باطل نمیشود و بالاخره چنین نیست که نطفه رأساً باطل شده و انسان بوجود آید و اگر چنین‌باشد نتوان گفت که انسان یا حیوان از نطفه است پس معلوم میشود که در تمام مراحل و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه به آن محفوظ است و همان هیولای اولی است که خود بی‌رنگ و نام است.

اخوان الصفا گویند: «هیولی الاولی جوهرة بسیطة روحانیة قابلة من‌الصور و الاشکال بالزمان شیئاً فاذا صورت قبلت الهیولی الطول والعرض والعمق فکانت بذاك جسماً مطلقاً هو الهیولی الثانیة».

(از اخوان ج ۳ ص ۱۹۸ و رجوع شود باسفار ج ۳ ص ۲۰۳، ۵).

اخوان هیولی را چهار قسم دانند.

۱ـ هیولای صناعیه

۲ـ هیولای طبیعیه

۳ـ هیولای کل

٤ـ هیولای اول

(رجوع شود به رساله در بیان هیولی جلد اول ص ۵).

حکماء در مورد هیولای افلاك گویند: نوع هیولای افلاك غیر از هیولای‌عالم عناصر و کون و فساد است و از همین جهت است که افلاك در معرض کون و فساد و خرق و التیام نمیباشند.

شیخ‌الرئیس گوید: اجزاء و مبادی جسم بر دو قسم‌اند یکی آنچه بمنزلهٔ چوب برای تخت است و دیگر آنچه مقام صورت تخت را دارد، آنچه منزله و مقام چوب برای تخت است هیولی و موضوع نامیده است و ماده و عنصر و اسطقس هم نامیده میشود و آنچه بمنزله و مقام صورت تخت است صورت نامند و هیولی هیچگاه عاری از صورت نیست و بواسطهٔ صورت موجود بالفعل میشود.

و بالجمله هیولی امر بالقوه است و فعلیت آن‌بصورت است وعلی‌التعاقب‌صوری را رها و صوری دیگر قبول میکند و از این جهت که بالفعل حامل صورت است موضوع نامند و مراد از موضوع دراینجا موضوع مصطلح در منطق نیست.

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ٦ ـ ۷ اسفار ج ۱ ص ۱۱۹ ج ۲ ص ۱۱٦، ۱،۳۵ ۱۳۷ ـ اخوان ج ۲ ص ٤٦ ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷٤ تفسیر ص ۳۳، ۱۷۱، ۱٤٤۲، ۷۷۲ ـ ش ص ۲۱۹ ۲۲۵، ٤۲۹ ـاسفار ج ۱ ص ۱۱۸، ۱۷۰)

هیولای اولی

هیولای صناعی

هیولای طباعی

هیولای کلی

(اصطلاح فلسفی) رجوع به هیولی شود.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نظر مشائیان را راجع به هیولی مردود میداند و چنان مینماید که اجسام را مرکب از هیولی و صورت نمیداند.

مشائیان گفته‌اند جسم اتصال پذیرد و

چون اتصال انفصال نپذیرد لازم است در جسم چیزی بود که هم اتصال پذیرد و هم انفصال و آن هیولی است.

و گفته‌اند که مقدار داخل در حقیقت اجسام نبود زیرا همهٔ اجسام در جسمیت مشترکند و در مقادیر مفترق، دیگر اینکه جسم واحد بسبب تخلخل و تکاشف کوچك و بزرگ شود گفتار آنها مردود است به اینکه: اتصال به آن امری گفته میشود که بین دو جسم بود و حکم میشود باینکه یکی از دو جسم بدیگری پیوسته است‌واتصالی که در مقابل انفصال است این بود وآنچه در جسم هست امتداد یعنی طول، عرض و عمق است و انفصال مقابل امتداد نبود وانگهی چه گوئی در پاسخ کسی که مدعی است که جسم عبارت از مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه‌گانه پذیرد و نه چیزی دیگر.

و اما گفتار کسانی که باستناد اینکه در پارهٔ از اجسام و مثلا مانند قطعهٔ از موم طول و عرض و عمق آن مبدل میشود گویند امتدادات سه‌گانه از اعراض‌اند مجرد ادعا بود زیرا اگر این مدعی مقدار متغیری که در پارهٔ از جهات رود عرض بداند لازم نبود که نفس مقدار هم عرض بود و یا برای جسم عرضی بود همین‌طور هر جسمی که در جهت عرض پهن شود از طول آن کاسته میشود و بنابراین در هنگام کشش، پارهٔ از اجزاء آن‌که پراکنده‌اند پیوسته شده و پارهٔ دیگر که پیوسته‌اند پراکنده شودپس‌کشش اندازه‌ها در جهات مختلف البته بر سبیل بدل لازمه آن بود و هریك از این کشش‌ها که در جهات است عرض بود متبدل و حال آنکه جسم خود عبارت از نفس مقدار بود و امتدادات سه‌گانه عبارت بود از آنچه بر حسب‌کشش جسم و امتداد آن‌بسوی جهات مختلف مأخود شود.

و اما اینکه گویند: اتصال قبول انفصال نکند اگر منظور آنان از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد درست است و اما اگر منظور آنان از اتصال، اتصال مقدار بود نادرست است و ما این امر که مقدار و اندازه قبول انفصال نمی‌کند نمی‌پذیریم و اصولا بکار بردن اتصال در برابر مقدار مغالطه بود و ایجاد خطا و اشتباه میکند زیرا این امر صرفاً اشتراك در لفظ بود و همین امر ایجاد توهم میکند که مراد ازاتصال اتصالی بود که انفصال آنرا تباه و باطل گرداند.

و اما گفتار آنانکه گویند همهٔ اجسام در جسمیت مشترك بوند و در اندازه‌ها مختلف و بنابراین مقدار خارج از جسم بود نیز گفتاری بود نادرست و فاسد چه آنکه جسم مطلق در برابر مقدار مطلق بود و جسم خاص در برابر مقدار خاص.

و این سخن نبود مگر مانند سخن کسی که گوید: مقدارهای خاص در بزرگی و خردی‌مختلف بوند وازآن جهت‌که مقدارند مشترکند پس اختلاف آنها به بزرگی و خردی نبود مگر بامری جز مقدار و خارج از مقدار بدان سان که لازم آید که فزونی مقدار بزرگ‌ـبرمقدارکوچك بامری‌بودکه غیرمقدار بودزیرا هردو درمقدارمشترك بودندو بدیهی‌است که این گفتار نادرست بود زیرا اگر مقداری برمقدار دیگر فزون باشد جایز نیست که گفته شود آن فزونی به چیزی جز مقدار است زیرا تفاوتی در

مقادیر نبود مگر به مقدار پس تفاوت به نفس مقدار بود و از آن جهت بود که یکی اتم و آن دگر انقص بود و این تفاوت عیناً بمانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و گرمای اضعف بود و ما از نور اشد و گرمای اشد نخواهیم مگر شدت آنرا در قدرت و ممانعت و جز آن.

و شدت و ضعف نور از جهت مخالطت و درآمیختگی ظلمت نبود زیرا ظلمت امر عدمی بود و آنرا اجزاء مظلمهٔ نبود چه آنکه سخن ما در آن چیزی بود که از نور حس میشود و درآن چیزی است‌که ازاشیاء و اجسام نیره بر شیئی املس مثلا مانند آینه منعکس میشود و بلکه شدت نور عبارت از تمامیت و کمال ماهیت آن بود و بنابراین افزایش در طول نیز همین وضع راخواهد داشت و این طول مخصوص هرگاه بزرگتر از آن دگر بود بدین معنی بود که این طول در درازا و مقدار تمامتر و کاملتر بود از آن‌دگر و بدیهی است که زیادت نیز طول‌بود واگر ما این زیادت را شدت در طول ننامیم بدین سبب بود که در اینجا هم به آن مقدار که مماثل باآن مقدار دیگراست میتوان اشارت کرد هم برزاید بر آن، برخلاف «اتم بیاضا» که در آنجا این‌تفاوت بین دوطرف نبود و همانطور که «اشد بیاضا» بود و از این جهت جامع بین آنها «اتمیت» قرار داده میشود نه «اشدید» و بهر حال نزاعی در نامگذاری و اسامی نبود.

حاصل سخن اینکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق بود و اجسام‌خاصه عبارت از مقادیر خاصه‌اند و همانطور که اجسام در مقدار مطلق مشترکند و در اندازه‌های مختلف مفترق همانطور هم در جسمیت مطلق مشترکند و در مقادیر مختلف مفترق

و اما تخلخل و تکاثف حصول آن دو را بمعنی حقیقی مسلم نمیدانیم و نمی‌پذیریم زیرا تخلخل و تکاثف چیزی جز جدائی اجزاء جسم و اجتماع آنها و وارد شدن اجزائی لطیف بین اجزاء جسم و بیرون آمدن اجزائی لطیف ازبین آنها چیزدیگری نبود.

و بهر حال شهاب‌الدین این‌گونه‌دلائل و دلائل دیگر را که مشائیان برای اثبات و وجود هیولی اقامه‌کرده‌اند مردود میداند و جسم را صرف مقدار میداند و نه‌مرکب از ماده و صورت.

ی

ی – (اصطلاح ادبی) بطور مفـرد در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است.

۱ـ ضمیر مؤنث مخاطب مانند تقومین و قومی.

۲ـحرف انکار مانند «اأ نیه »

۳ـ حرف تذکار مانند «قدی»

(از مغنی ص ۱۹۰)

و در پارسی برای افادهٔ چند معنـی است.

۱ـ یاء وحدت که فردی را معین کند و آنرا یاء نکره نیز گویند مانند «پسری پدری» و معنی یکی دهد و مانند «گدائی پادشاهی» که یك گدا و یك پادشاه است

۲ـ یاء نسبت مثل حجازی، شیرازی.

۳ـ یاء خطاب مانند تو هنوز طفلـی چرا چنین میکنی چگونه مینویسی.

٤ـ یاء مصدر مثل تری، تازگـی. بینوائی.

٥ـ یاء متکلم که مأخوذ از زبان عرب است مثل استادی، مخدومی، اعتمادی

٦ـ یاء ضمیر که در اواخر افعـال ضمیر مخاطب باشد مثل رفتی، میروی و در اواخر صفات رابطه باشد مانند تو عالمی، تو توانگری.

۷ـ یاء نکره که یائی است ملینه در اواخر اسماء که یاء وحدت باشد: اسبی خریدم غلامی فروختم.

۸ـ یاء شرط و جزاء که یاء ملینه است در اواخر افعال معنی شرط دهد مثل اگر بخواستی بدادمـی اگـر بفروختـی بخریدمی.

۹ـ یاء لیاقت و لزوم که در اواخر مصادر معنی لیاقت و لزوم دهـد مثل او دوست داشتنی است. اینکار کردنی است.

(از المعجم ۱۷۷ ـ ۱۸۸ دره نجفی ۹۱ ـ ۹۹)

یا ـ یا در زبان و قواعد عرب حرف نداء است برای بعید، حقیقة یاحکماً مانند

«یا عبدالله و یا الله» و برای قریب آید بمنظور تأکید، بعضی گویند مشترك است بین قریب و بعید و متوسط و از سایر حروف ندا زیادتر بکار رود و اسم «الله، ایها، ایتها و مستغاث» تنها بیا منادی شوند.

(از معنی ص ۹۰)

یائسه ـ اصطلاح فقهی است و زنی را گویند که قاعده نشود و مشهور آنست که هاشمیات و علویات تا سن ۶۰ سالگی حیض شوند و غیرآنها تا سن پنجاه‌سالگی و منظور از علویات یا هاشمیان کسانی هستند که دودمان آنها به نضربن کنانه رسد.

رجوع به **آیسه شود.**

یاء نفس ـ (اصطلاح ادبی) مراد «ی» متکم است. مانند انی، ضربنی، جائنی کتابی.

یاجوج و ماجوج ـ (کلامی عرفانی)

این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است که میفرماید: «حتی اذا فتحت یأجوج و مأجوج» دراصل و ریشهٔ آن بحث‌بسیار است گویند ذوالقرنین درآن گاه که‌بدنبال آب زندگانی رفته بودکسانی بنزد اوآمدند و از شرارت یاجوج و مأجوج و فسادآنان شکایت کردند و گفتند: یا ذوالقرنین ان یاجوج و مأجوج مفسدون فی‌الارض و هل نجعل لك خرجاً علی ان‌نجعل بیننا و بینهم سداً.

و نزد اهل ذوق‌کنایت ازنفس شیطانی است که زمین را پر از فساد کند و شهوات سرکش است که هر چه پیش‌آید بسوزد، ساجد و مسجود را بسوزد.

مولانا گوید:

مایهٔ ظلم و فساد افروختن
سجد و سجده کنان را سوختن
نفس اماره است در مرتبت پست که فرمودند اولئك کالانعام بل هم اضل
نفس اژدرها است او کی مرده است
از غم بی‌بی آلتی افسرده است.

یاجوج و مأجوج، نفس مکار است و انسان‌خوار.

یار ـ (اصطلاح ذوقی) یار عالم‌شهود را گویند یعنی مشاهدهٔ ذات حق.

(از کشاف ص ۱۵۶۴).

شاعر گوید:

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم
دولت صحبت آن مونس جان ما را بس

یأس ـ (اصطلاح اخلاقی)

یأس عبارت از حالتی است عارض بر نفس در مقام عجز و ناتوانی منشا آن یا جهل است و یا عدم توکل است و حرکت نفس است بدرون و بالجمله قطع امید از کاری را یأس گویند و معنی اینکه گویند «الیاس احدی‌الراحتین» اینست که یکی از دو امر انسان را راحت میکند یکی وصول بمطلوب و دیگری قطع امید از وصول به آن.

(رجوع شود به دستور ج ۳ ص ۴۸۰)

یابس
یبوست

(اصطلاحات فلسفی) یکی از کیفیات اربعهٔ اول یبوست است و از عناصر اربعه خاك بارد و یابس است «قال جماعة ان اصول‌القوابس اربعة باردیابس هوالارض و بارد رطب هو الماء و حار رطب هو الهواء و حار یابس هوالنار».

وبالجمله یبوست قبول شکل و ترك آن

است با دشواری «کیفیة» فی‌الجسم‌یقتضی صعوبةالتشکل والتفرق والاتصال».

شیخ اشراق بیان مفصلی در ردگفتار فلاسفه در مورد تقسیم عناصر و انتساب کیفیات خاص از نظر مشائیان داره.

(رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۸ ـ ۱۸۹).

یاقوت ـ (اصطلاح ذوقی)یاقوت جوهر مشهور است و نزد صوفیه یاقوت احمر عبارت از نفس کل است که کلیت آن ممزوج است بظلمت‌متعلق به جسم‌برخلاف مفارقات و عقل مفارق که از آن تعبیر به «بدرة البیضاء» شود.

(کشاف ص۱۵۴۳ ـاصطلاحات خطی ث ۸۵۴)

ید ـ (اصطلاح فقهی و ادبی) نزد سالکان ید کنایت از یداله و قدرت کاملهٔ حق است که فرمود یدالله فوق ایدیهم

در فقه تصرف بید تصرف مالکانه است یعنی‌تصرف یکی ازنشانه‌های مالکیت است و بهرحال قاعدهٔ ید و اماره ید مواردی دارد و احکامی.

ید امانی ـ (اصطلاح قواعد فقه)

در کلیات حقوقی آمده است:

اگرچه وضع ید بر مال غیر موجب ضمان است و لکن این وقتی است که‌مال بطور امانت دست ذوالید نیامده باشد والا تلف مال جز در صورت تعدی یا تفریط موجب ضمان امین نخواهد شد و بر او جز یمین متوجه نمیشود چنانکه معروف است «لیس علی‌الامین غیرالیمین».

ودراین‌حکم فرقی‌نیست بین اینکه‌امانت محضه بوده و مال بنفع صاحب مال بدست امین افتاده باشد مثل ودیعه که استنابه در حفظ مال بمنظور مصلحت مالك صورت گرفته است یا بنفع قابض مال تسلیم او شده باشد مثل عاریه و یا اینکه امانت مختلط باشد مثل تسلیم عین مستأجره و مال قراض (مضاربه) و نظائر اینها.

پس حکم در جمیع امانات عدم ضمان است و ضمانت با امانت جمع نمیشود.

(کلیات ص ۴۰، ۴۱)

رجوع به امانت و ضمانت شود.

ید ضمانی ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به ضمانت شود.

یدان ـ (اصطلاح عرفانی) یدان تثنیه ید است ونزد صوفیه عبارت است ازاسماء متقابلهٔ الهی که اسماء جلالی و جمالی نامند مانند قهار و لطیف.

بعضی‌گویند: یدان عبارتند ازحضرت وجوب وامکان، رجوع‌بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

ید مسلم ـ یکی از ضوابط فقهی آن است که ید مسلم محترم است و آنچه از دست مسلم گرفته شود از گوشت و پیه و پوست محکوم به طهارت است وگرچه علم بتذکیهٔ آن نباشد.

الیزیدیة ـ (اصطلاح ملل و نحل).

اتباع یزیدبن ابو انیسة الخارجی را گویند که اعتقاد داشت که خدا حضرت رسول را از عجم برانگیخت و گمان داشت که خدا بر او کتابی نازل کرده که شریعت محمدی را نسخ نموده است و عقیده داشت که پیروان او همان صابئین مذکور در قرآن می‌باشند.

(ضبط ابو انسیه معلوم نیست اصولا مخدوش است).

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۱۶۸).

یعقوبیه ـ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق نصاری است. اصحاب یعقوب نامی را گویند که معتقد به وجود اقانیم سه‌گانه بود و وجود خدا را مثل آدمیان مرکب از گوشت و پوست و .... میدانست، وی گوید: خدا تبدیل به مسیح شده است.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۹، ۱۱۰).

یقظه ـ (اصطلاح عرفانی) یقظه یعنی بیداری و در اصطلاح صوفیان بدین معنی است که خداوند تعلق نفس یعنی روح را بر سه قسم قرار داده است یکی آنکه لمعان کند ضوء آن بر جمیع اجزاء بدن اعم از ظاهر و یا باطن آن که آنرا یقظه نامند دیگر آنکه منقطع شود ضوء آن بالکلیه که موت گویند و سه دیگر آنکه منقطع شود ضوء آن از ظاهر بدن دون‌الباطن که نوم گویند.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۴۱۳)

یقظه عبارت ازبیداری از خواب‌غفلت است و موجب آن «واعظ‌الله» و معرفت و تجلی انوار الهی است در قلوب که‌بواسطه اجابت دعوت هادیان الی طریق الحق و خدمت اولیاءالله حاصل میشود.

پس بخسبم باشم از اصحاب کهف
به ز دقیانوس باشد خواب کهف
یقظه‌شان مصروف دقیانوس بود
خوابشان سرمایهٔ ناموس بود
خواب بیداریست چون‌بادانش‌است
وای بیداری که با نادان نشست

•

پس در این ترکیب حیوان لطیف
آفرید و کرد با دانش الیف
نام کالانعام کرد آن قوم را
زانکه نسبت کو به یقظه نوم را
روح حیوانی ندارد غیر نوم
حسهای منعکس دارند قوم
یقظه آمد نوم حیوانی نماند
انعکاس حس خود از لوح خواند
همچو حس آنکه خواب او را ربود
چون شد او بیدار عکس او نمود
لاجرم اسفل بود از سافلین
ترك او کش لا احب الآفلین

یقین ـ (اصطلاح عرفانی) یقین در اصطلاح اهل نظر، اعتقاد جازم مطابق ثابت است یعنی آنچه دراثر تشکیك مشکك زائل نشود.

بیضاوی گوید: یقین اتقان علم است.

و بالجمله یقین از نظر فلسفه تصدیق جازم است که مطابق و ثابت است و در اصطلاح اهل ذوق و عرفان اطلاقات متعددی دارد.

و نزد سالکان در معنی یقین اختلاف است و تعاریفی برای آن شده است از این قرار:

۱ـ تحقیق تصدیق بغیب است بواسطهٔ ازالهٔ هر گمانی
۲ـ مکاشفه است
۳ـ چیزی است که قلوب بیند نه عیون
۴ـ مشاهده است
۵ـ ظهور نور حقیقت است
۶ـ مشاهدهٔ غیوب است بکشف قلوب و ملاحظهٔ اسرارست بمخاطبهٔ افکار.

(از کشاف ص ۱۵۴۸)

جنید گوید: یقین عبارت از ارتفاع و برخاستن شك است.

ابن عطا گوید: یقین عبارت از زوال

معارضه است بر دوام وقت باین معنی که یقین را دو شرط است یکی‌زوال معارضه و دیگری دوام وقت اما زوال معارضه این است که چون یقین حاصل شود بنده را بر حق اعتراضی باقی نماند نه بسئوال عطا و نه برد بلا واما دوام وقت باین معنی است که چون یقین او قوی گشت هیچگاه تزلزلی برای او حاصل نگردد.

ذوالنون گوید: آنچه را چشم سر بیند علم خوانند و آنچه را دل بیند یقین خوانند.

بعضی گویند: یقین عبارت از چشم دل است.

(رجوع شود به عین‌الیقین و حق‌الیقین و علم و شرح تعرف ج ۲ ص ۱۳۸ ــ شرح منازل ص ۱۱۵).

و گفته‌اند «الیقین کله ترك الشکوی عند ما یضاد مرادك و الثقة بالله».

(طبقات ص ۴۲۹)

وراق گوید «الیقین ثمرة التوحید فمن صفا فی‌التوحید، صفاله الیقین»

(طبقات ص ۳۰۰)

و باز گوید «الیقین نور یستضئیء به العبد فی احواله»

و باز گوید «العبد لا یستحق الیقین حتی یقطع کل سبب بینه و بین العرش الی الثری».

(طبقات ص ۲۲۷).

و گفته‌اند «الیقین تحقق الاسرار باحکام المغیبات»

(طبقات ص ٤٦٥)

رودباری گوید «انفع الیقین ما اعظم الحق فی‌عینك وصغر مادونه عندك واثبت الخوف والرجاء فی قلبك»

(طبقات ص ۳۵۹).

و گفته‌اند «الیقین نور یجعله الله فی قلب العبد حتی یشاهد به امور آخرته و یخرق بقوته کل حجاب بینه و بین ما فی الاخره حتی یطالع تلك‌الامور کالمشاهدة»

(طبقات ص ۱۲۸).

یقین تام ــ (اصطلاح فلسفی) اعتقاد مطابق با واقع است

رجوع بیقین شود.

یقینات ــ (اصطلاح منطقی) قضایائی که بواسطهٔ آنها تصدیق یقینی حاصل میشود یقینات گویند و آنها یا ضروری میباشند و یا نظری و ضروریات شش قسم‌اند:

۱ــ اولیات
۲ــ مشاهدات
۳ــ حدسیات
٤ــ مجربات
٥ــ متواترات
٦ــ فطریات

(از کشاف ص ١٥٤٧).

یکشنبهٔ نو ــ (اصطلاح گاه‌شماری) نخستین یکشنبهٔ بود که مسیحیان روزه بگشایند و لباسهای نو بپوشند.

(از التفهیم ص ۲۵۰).

یم ــ (اصطلاح ذوقی) یعنی دریا. کنایت از دریای هستی است و فیوضات و رحمت واسعهٔ حق است.

مولانا گوید:

گفتگو آخر رسید و عمر هم
مژده کآمد وقت کز من وارهم
در جهان جان‌کنم جولان همی
بگذرم زین غم درآیم در یمی

زانکه این عالم زنم زنده است خوش
از یمی نم یافت زآن خویست گشن
چونکه جان در خاك و نم زنده بود
در جهان یم به‌بین تا چون شود
یم چو شهر است و چو دروازه است نم
نم چو قطره دان و بی‌اندازه یم
زین نمی کو همچو جانست اندرآ
در یم جانان که دریابی بقا
چونکه نم از بهر جانست این طرف
پس ز راه جان طلب کن این شرف
تا ترا آنجا برد کو بوده است
جستن اندر خاك یم بیهوده است
جزو هر خاکی به خاکستان برد
پس ز جان کن وصل جانان را طلب
بی لب و بی کام میگو نام رب
تا رهی از جنس این فانی جهان
در جهان جان بمانی جاودان
تخمه‌های عمر را در شور خاك
می‌بکاری تا شوی آخر هلاك

یمانیه - (اصطلاح نجومی) نخستین ستارهٔ بود از ستارگان کلب اکبر و آن ستارهٔ بزرگی بود واقع بر دهن کلب که بر اسطرلابات هم رسم کنند و شعرای یمانی هم نامند.
(از صور کواکب ص ۲۸۸)

یمنة و یسرة - (اصطلاح نجومی) مطابق با قواعد هیئت قدیم فلك محیط به مانند دولاب دائم الدوران بود و حرکت دولابی آن در فوق زمین از مشرق بسوی مغرب است و در تحت زمین از مغرب به مشرق است پس همهٔ اوقات نیم فلك که شامل شش برج و یکصد و هشتاد درجه است فوق زمین است که بنام یمنة نامیده شده است و نصف دیگر آن که شش برج و یکصد و هشتاد درجه باشد تحت زمین است و یسره نامیده میشود و باندازهٔ که از افق مشرق طلوع میکند نظیر آن درافق مغرب از برج هفتم غایب میشود وهمواره طلوع شش برج در روز بود و شش برج دیگر طلوع آن در شب بود و دائماً درجهٔ از آن دایره در افق مشرق و درجهٔ دیگر آن در وسط آسمان بود که آن را وتد عاشر نامند و نظیر آن را که در زیرزمین است یعنی در نیم‌دایرهٔ زیرین است و ...

یمین - (اصطلاح فقهی) و قسم بخدا را گویند و صیغه آن «و مقلب القلوب والابصار والذی نفسی بیده والذی فلق الحبة و برءالنسمه، والله، تالله، بالله» وجز آن و بالجمله یمین در لغت سه معنی دارد الجارحة، القوة، القدرة و قسم مطلق را گویند و قسم را بدان جهت یمین‌گویند که در جاهلیت هر آن‌کس‌که قسم می‌خورد دست راست صاحب خود را میگرفت یا از آن جهت است که قسم یادکننده بواسطهٔ قسم گفتار خود را تقویت میکند و شرعاً تاکید محلوف علیه باشد بذکر خدایا صفتی از صفات او، حکم قسم باختلاف احوال مختلف است گاه واجب است اگر واجب بر آن متوقف باشد و گاه حرام است اگر ارتکاب حرامی بر آن متوقف باشد و گاه مستحب است و گاه مکروه.

قسم بذکر نام خدا یا صفتی از اوصاف جلاله او مشروع است و حکم مشروعیت آن حث بر وفاء بعقد است «لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان وصیغ یمین والله، بالله، تالله اگر در یمین حلالی حرام شود یا بالعکس کفارهٔ لازم است

مثل آنکه قسم یاد کند که باز وجهٔ خود مقابت نکند که ایلاء باشد در عقود و معاملات گویند البینة علی المدعی والیمین علی من انکر»

رجوع شود به (الفقه علی مذاهب الا ربع ص ٥٧ قواعد شهید ص ٣٣٣ ـ ٣٦٣ شرح لمعه ج ١ ص ٢٠١)

در کلیات حقوقی آمده است که:

از یمین به قسم نیز تعبیر میشود ودر زبان فارسی آنرا سوگندگویند مأخذ یمین حدیث معروف نبوی است «انما اقضی بینکم بالبینات والایمان» و اخبار دیگری نیز قریب باین مضمون است که همه آنها دلالت دارند بر اینکه فصل دعوی و خصومتها منحصر است باینکه مدعی اقامه بینه نماید و یا منکر، سوگند یاد کند.

قسم بغیر ذات حق تعالی اثری نداشته و فاصل خصومت نیست و بعض فقهاء فتوی بحرمت آن داده‌اند و در بعض اخبار منع از آن شده است و از این جمله است این روایت «اما ان تحلف بالله والافدع» باید بخدا سوگند یاد کنی و یا بگذر و صرف نظر بنما.

هر چند در حل و فصل دعاوی اکتفاء بیك قسم آنهم بطور ساده کافی است و لکن گاه در بعضی دعاوی به پاره‌ئی ملاحظات از قبیل القاء بیم وهراس ومنکر باعتراف بحق و انصراف ا زانکار از حیث زمان و مکان و الفاظ وصیغ مخصوصی حاجت بتغلیظ افتد و آن منوط بنظرحاکم است.

و بهمین ملاحظات است که حاکم‌میتواند یهود و نصاری را بتوراة و انجیل و مقدسات و معابدشان قسم دهد.

(کلیات حقوقی ص ٢٥٤).

در معتقدالامامیه آمده است:

سوگند نباشد الا بخدای، یا بنامی از نامهای وی، از برای آنکه سوگند خورندهٔ بغیر الله عاصی است، بسبب مخالفت‌کردن وی آنرا که مشروع است از کیفت سوگند و چون منعقد شدن سوگند، و لازم بودن کفارت بخلاف کردن، حکمی شرعی است، بمعصیت ثابت نشود.

و سوگندی که موجب کفارت باشد بحنث، آن بود که عاقلی که مالك اختیار خود باشد، سوگند خورد که در زمان آینده قبیح نکند، یا مباحی که در ترك آن بر وی ضرری نباشد، یا طاعتی کند، یامباحی که بر وی ضری نباشد در کردن آن، با آنکه سوگند را به نیت منعقد کرده باشد، و ازاستثنای بمشیت مطلق گردانیده، آنگه خلاف آن کند که برو سوگند خورده باشد بعمد و اختیار.

دلیل بر آنکه در سوگند نیت شرط است و آن قول خداست: «لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما عقدتم‌الایمان»، یعنی: خدا شمارا مواخذت نکند بلغو در سوگندهای شما، ولیکن مواخذت کند به آنچه عقدیمین‌کرده باشید، و عقد یمین نباشد الا بنیت.

و سوگندی که منعقد نگردد آنستکه بر گذشته سوگند خورد، که او در آن دروغگو باشد، یا سوگند خورد که بکند یا نکند آنچه خلاف طاعت خدای باشد، یا در دنیایش بصلاحتر بود.

دلیلش قوله ص: «من حلف علی شیء فرای ما هو خیر منه‌له فلیأت ماهو خیر منه»، یعنی: هرکه سوگند خورد برچیزی،

پس بیند آنچه آن بهتر باشد از آن، گو بیا آنچه بهتر است. و ترک کـردن آن کفارت سوگند اوست. وسوگند برمعصیت منعقد نشود.

وکفارت سوگند آزادکردن بنده است، یا ده مسکین را طعام دادن، یا جامه‌کردن. و اگر ازین سه چیز هیچ نتواند کردن، سه روز روزه داشتن. و جامه اگر توانگر بود، دوجامه لازم‌باشد: پیراهنی وازاری؛ و اگر درویش باشد، پیراهنی.

و طعام چنان باشد که درویش در آن روز از آن سیر باشد.

و فرزند را سوگند نباشد با پدر، و نه بنده را باخواجه، و نه زن را باشوهر، در آنچه آنرا کاره باشند از مباحات.

و سوگند به بیزاری از خدای ورسول و یکی از ائمه علیهم‌السلام، منعقدنشود، و اگر سوگند خورد، گناهکار شود باز. و اگر خلاف سوگند کند کفارت ظهار لازم باشد.

و هر کس که گوید: «علی عهد الله ان افعل کذا من الطاعات او اترك کـذا من المقبحات»، یعنی: عهد خدای بر من است که بکنم از طاعات: این و این، و ترك کنم از زشتی‌ها و مقبحات: چنین و چنین؛ لازم بود ویرا بر آن وفا کردن. و هر وقت که خلاف کند، بنده‌ای آزاد کردن واجب بود، یا دوماه پیوسته روزه داشتن، یا شصت مسکین را طعام دادن.

و اگر گوید: «لله علی کذا ان کان کذا»، یعنی: خدای را برمن چنین وچنین، اگر چنین چنین و چنین باشد؛ که اگر نکند، کفارت نقض عهدش لازم باشد.

و اگر گوید: «علی کذا ان کان کذا»، بر من است چنین، اگر چنین باشد؛ و نگوید خدای را برمن است، نذرش صحیح نباشد.

(معتقدالامامیه ص ٤٦٩، ٤٧٢).

ینابیع الحکمة ـ (اصطلاح عرفانی) چشمه‌های دانش، دل مؤمنان است و جان سالکان و عارفان. «من اکل الحلال اربعین یوماً نورالله فی قلبه و اجری ینا بیـع الحکمة من قلبه‌علی...»

(عده ج ٨ ص ١٤٦).

ینا بیع الخره والـرأی ـ (اصطلاح فلسفه اشراق) مـراد اضواء و انـوار مینویه است که ساطع است از عالم‌ملکوت بر بزرگان و شاهان. «و من لم یصدق بهذا و لم یقنعه الحجة فعلیه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة فعسی یقع لـه خطفة یری النور الساطع فی عالم‌الجبروت ویری الذوات الملکوتیة والانوار التـی شاهدهـا هـرمس و افلاطـون والاضواء المینویه ینا بیع الخرة والرأی التی اخبر عنها زرادشت»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٥٢).

«خرة نور یسطع من ذات الله تعالی و به یرأس الخلق بعضهم علـی بعض و یتمکن‌کل واحد من عمل اوصناعة بمعونته و ما یختص بالملوك الافاضل منهم یسمی کیان خره والرأی هو واحد الاراء جمل الاضواء المینویة ینا بیع‌الخرة والحیوة»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات پاورقی ص ١٥٧).

ینا بیع النور ـ (اصطلاح اشراقـی) مراد منبع و مفیض نور است که عالم‌انوار است و بالاخره مبدء المبادی است «فاذا انفسدت صیاصیها لانجذبت الی صیاص

اخری لکمال قوتها و شدة انجذابها الـی ینا بیع النور»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٢٢٤).

ینبوع النور ـ (اصطلاح اشراقـی) مراد نور الانوار است «فلامؤثر فی الوجود غیر النور المحض الواجبی الذی هو ینبوع النور و منبع الوجود»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٩٦).

ینبـوع النـور والحیوة ـ (اصطلاح اشراقی) مراد عالم عقلی و عالم مجردات است از نور الانوار والانوار القاهرة و مدبرة

(مجموعه دوم مصنفات ص ٢٢٦).

ینبوع الوجود ـ (اصطلاح فلسفـی) منظور ذات حق است.

«و ینبوع الوجود و مبدء الخیر.»

(از تلویحات ص ٧٧).

یوسف قدسی ـ (اصطلاح‌عرفانی)مراد روح شریف انسانی است که گرفتار بند ظلمت‌کدهٔ تن شده است.

•

الا ای یوسف قدسی برآ از چاه ظلمانی

بمصر عالم جان شو که مرد عالم جانی

مولانا گوید:

یوسف از زن یافت زندان و فشار

من شوم توزیع بـر پنجاه دار.

آن زنان از جاهلی بر من تنند

اولیاشان قصد جـان مـن کنند

نی زمـردان چاره دارم نی زنان

چون کنم چون نیم از اینم نیم از آن

•

یوسف از کید زلیخای جوان

مانده در زندان برای امتحان

هر بلاکاندر جهان بینی‌عیان

باشد از شومی زن درهر مکان

مکرزن پایان‌ندارد رفت‌شب

قاضی زیرك سوی زن بهردب

یوم جمعه ـ (اصطلاح عرفانی) یـوم جمعه وقت لقاء و وصول بعین جمـع است.

(اصطلاحات خطی ث ٨٥٤)

یوم الشمسی ـ (اصطلاح نجومـی) فاصله مدت بین دو ظهر است.

یوم قمری ـ (اصطلاح نجومی) مـدت عبورماه بوددرمدارخود در دومرتبه‌وطول آن ٢٤ ساعت و ٥٠ دقیقه و ٣٢ ثانیـه است یا از غروب آفتاب تا غروب آفتاب

یوم‌المباهله ـ (اصطلاح کلامی) روز ٢٤ ذی‌الحجه است و برخی گـویند ٢٥ است.

یوم نجومی ـ (اصطلاح نجومی) و آن مدتی بود که ستارگان بدور قطب گردش کنند.

الیونسیه ـ (از فرق امامیه اصطلاح کلامی) این‌فرقه پیرو یونس‌بن عبدالرحمن بن القمی می‌باشند که در امامت معتقد به امامت نوهٔ حضرت موسی‌الرضا می‌باشند ولی مرگـ امام موسی‌الرضا را بـاور دارند.

این فرقه به گروه الواقفه که معتقد به حیات امام موسی‌الرضا می‌باشند بسیار حمله میکنند .

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ٦٣)

الیهود ـ (ازفرق اهل الکتاب اصطلاح کلامی) یهود و نصاری دو امت از کبار امم اهل کتاب می‌باشند و پیروان ایـن مذهب پیروان موسی (ع) مـی‌باشند و

جمیع بنی اسرائیل که مکلف به التزام احکام تورات و انجیل می‌باشند که در آن از امثال و مواعظ و شرایع و احکام است.

یهود عقیده دارند که عیسی (ع) به متابعت موسی (ع) آمده و موافق تورات است ولی عیسی (ع) بعضی از احکام آنها را تغییرداد مثل تغییر روزشنبه به‌یکشنبه [روز عبادت وتعطیل] وتغییر اکل گوشت خوك که در شریعت موسی حرام است و در مذهب عیسی حلال.

و نیز ختنه و غسل و دیگر امور.

و مسلمین را عقیده بر اینست که این دو مذهب را تغییر دادند و موسی و عیسی (ع) هردو به‌بعثت نبی‌اکرم‌بشارت داده‌اند.

(رجوع شود به تواریخ بنی‌اسرائیل و ملل و نحل شهرستانی ص ۹۰ الی ۱۰۳.)و الحمدالله رب‌العالمین

تشکر و قدردانی

اکنون که بیاری خدای توانا و همت والا و زحمات طاقت‌فرسای جناب‌آقای‌عبدالرفیع‌حقیقت ادیب‌ومورخ معروف‌مدیریت انجمن مؤلفان‌و مترجمان طبع مجلد چهارم کتاب فرهنگ معارف اسلامی که محصول عمر بنده است بپایان میرسد بحکم من‌لم‌یشکر المخلوق لم یشکر الخالق لازم میدانم از همکاری و مساعدتهای بیدریغ مدیریت محترم چاپ کاویان جناب آقای محمدزاده و همچنین آقای محمد تقی هدایتی و سایر کارکنان و کارمندان و کارگران چاپخانه نامبرده سپاسگزاری بنمایم.

توفیق وسعادت ایشان را درراه نشر فرهنگ ازخداوند خواستارم.

دکتر سید جعفر سجادی

زندگینامه مؤلف

• سید جعفر سجادی فرزند سید علی سجادی بسال ۱۳۰۳ در یکی از دهات حوزه لنجان اصفهان «گارماسه» بدنیا آمد، تحصیلات ابتدائی را در مکتب‌ده انجام داد، بنزد روحانی محل حاج شیخ حسین شریعت صرف‌ونحو آموخت، به‌شهرستان اصفهان انتقال یافت در مدرسه های عریان، ملاعبداله، جده وصدر بفراگرفتن ادبیات، فقه، اصول پرداخت مدتی در شهر مذهبی قم اقامت گـزید از محضر اساتید بهره‌مند گردید سپس به تهران مسافرت کرد از محضر مرحوم شیخ محمد تقی آملی فقیه‌و فیلسوف معروف، میرزای آشتیانی، قاضی زادهٔ تهرانی، آیت‌اله زادهٔ اصفهانی، حاج شیخ محمد رضا تنکابنی و سید کاظم عصار، در رشته های فلسفه، کلام، فقه‌و اصول در سطوح و خارج بهره‌مند گردید بدانشکدهٔ معقول ومنقول وارد شد دورهٔ لیسانس را گذرانده در سال ۱۳۲۸ بسمت دبیر فرهنك باستخدام دولت درآمد، در شهرستان رضائیه و سپس کرمانشاهان بتدریس پرداخت در سال ۱۳۳٤ به تهران انتقال یافت. ضمن گذراندن دورهٔ دکتری در دبیرستانهای تهران بتدریس پرداخت در دیماه ۱۳۳۸ بدانشگاه تهران دانشکده ادبیات منتقل شد، تنها سمت اداری او مدیریت گروه عربی در دانشکده مذکور بودو عضویت فرهنگستان زبان ایران داشته است حرف ع لغتنامهٔ دهخدا (ع ــ ر) در حدود یك مجلدونیم تنظیم نموده است.

فهرست مقالات و تالیفات ایشان

۱ــ مقدمهٔ بر منطق چاپ شده در کرمانشاهان ۱۳۳۲

۲ــفرهنگــ لغات وتعبیرات‌عرفانی، تهران ۱۳۳۸ و۱۳۵۲و۱۳۵٤ کتابفروشی طهوری

۳ـ فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی تهران ۱۳۳۸
٤ـ فرهنگ لغات‌و اصطلاحات فلسفی صدرالدین شیرازی معروف‌به ملاصدرا، تهران دانشکده الهیات بمناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا ۱۳٤۰
۵ـ فرهنگ علوم عقلی، تهران، انتشارات ابن‌سینا ۱۳٤۱
٦ـ فرهنگ علوم نقلی وادبی، تهران، انتشارات علمی ۱۳٤٤
۷ـ تفسیر حدائق‌الحقایق، تصحیح و تحشیه، تهران، دانشگاه تهران ۱۳٤٦
۸ـ مرقاه‌اللغه، تصحیح و تحشیه، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳٤٦
۹ـ ترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۳
۱۰ـ ترجمهٔ کتاب حکمه‌الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ناشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ تاکنون سه چاپ شده است.
۱۱ـ مواقف مع‌العطار، بزبان عربی، مجله الدراسات الاسلامیه، اسلام‌آباد، شماره ٤، ۱۳۹٤
۱۲ـ الادب‌الفارسی بین روافدالتصوف والعرفان، مجله الدراسات الاسلامیه، اسلام‌آباد، شماره ۳، ۱۳۹٤
۱۳ فارابی و افکار فلسفی وی، آرسی‌دی، دی ماه، ۱۳۵۳
۱٤ـ شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، یادنامهٔ کربن به تصدی دکتر نصر و سازمان مك‌کیل، تهران ۱۳۵۳
۱۵ـ حکمت اسلامی و فلسفهٔ یونانی، مقالات و بررسیهای دانشکده الهیات و معارف اسلامی شماره‌های ۱۳ و ۱٦، تهران، ۱۳۵۳
۱٦ـ تجلی عرفان در ادب فارسی، هنر و مردم، شماره‌های ۱۳۱، ۱۳۲، تهران ۱۳۵۲
۱۸ـ بنیاد اصول فقه، مجله وحید شماره‌های ۱۲ تا ۱۵، ۱۳۵۱
۱۹ـ بررسی رسائل عصار، مجله وحید شماره ۱۰۳، ۱۳۵۱
۲۰ـ ناصرخسرو و مقام وی در مذهب اسماعیلی، مجله اسماعیلیه، بمبئی، ۱۳۵۳
۲۱ـ زنوزی، عبداله، مجله وحید شماره ۱۰٤، تهران ۱۳۵۱
۲۲ـ افکار علمی و فلسفی ابوریحان بیرونی، مقالات و بررسیهائی دربارهٔ ابوریحان، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲
۲۳ـ نقدی بر سه حکیم مسلمان، دکتر نصر، مجله وحید، شماره ۱۰۰، ۱۳۵۱
۲٤ـ نظری به پیرامون آراء اهل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، تبریز ۱۳۵٤
۲۵ـ جلال‌الدین مولوی بین طریقت و شریعت، مجموعهٔ مقالات و بررسیها راجع به مولوی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵٤

۲۶ـ ابوریحان قلعهٔ فولادین منطق ارسطو را درهم میریزد، سخنرانی، کنگره بین‌المللی ابوریحان، شهریور ۱۳۵۲
۲۷ـ افکار اجتماعی فارابی، سخنرانی، کنگره فارابی به تصدی دانشگاه تهران، ۱۳۵۳
۲۸ـ عین، اعیان (مقاله) مجله وحید، شماره ۱، سال ۱، ۱۳۴۲
۲۹ـ جهان تصوف، مجله وحید، شماره ۲، سال ۱، ۱۳۴۲
۳۰ـ حق و حقیقت، مجله وحید، شماره ٤، سال ۱، ۱۳۴۳
۳۱ـ طبیعت، مجله وحید، شماره ٦، سال ۱، ۱۳۴۳
۳۲ـ وحدت وجود، مجله وحید، شماره ۷، سال ۱، ۱۳۴۳
۳۳ـ حکومت جهانی، مجله وحید، شماره ۸، سال ۱، ۱۳۴۳
۳٤ـ نظری به سیاست مدنیهٔ فارابی، شماره ۹ مجله وحید سال ۱، ۱۳۴۳
۳۵ـ اصول و اصل، مجله وحید، شماره ۱۰، سال ۱، ۱۳۴۳
۳٦ـ نظری به سه مذهب بزرگ سامی، مجله وحید، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، سال ۱، ۱۳۴۳
۳۷ـ وجود در فلسفه، مجله وحید، شماره ۳، سال دوم، ۱۳۴۳
۳۸ـ انسان کامل، مجله وحید، شماره ٤، سال سوم، ۱۳٤٤
۹۳ـ علوم فلسفی و هدف آن، مجله وحید، سال سوم، شماره‌های ۳ و ٤، ۱۳٤٤
٤۰ـ شرح حال و زندگی سید قطب، مجله وحید، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳٤۵
٤۱ـ حدوث و قدم، مجله وحید، سال ششم، شماره ۹، ۱۳٤۸
٤۲ـ قوای نفسانی انسان، مجلهٔ معارف اسلامی، شماره ۹، ۱۳٤۸
٤۳ـ استفاده از علوم عقلی در نحو عربی، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره ٦۸، سال نهم ۱۳٤۸
٤٤ـ تأثیر اخوان الصفا در حمید الدین کرمانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره ۳، تهران ۱۳٤۱
٤۵ـ فلسفهٔ اشراق، مجله مهر سال دهم، شماره ۱، تهران ۱۳٤۳
٤٦ـ از احساس تا قوهٔ ناطقه، مجله مهر دوره یازدهم، شماره ۳ و ٤، تهران ۱۳٤٤
٤۷ـ عقل در فلسفه و عرفان، مجله مهر سال دهم، شماره ۲ تهران ۱۳٤۳
٤۸ـ نقدی بر فهرست ابن ندیم ترجمهٔ رضا تجدد، مجله دانشکده ادبیات، تهران سال سیزدهم شماره ۱، ۱۳۵۱
٤۹ـ نقدی‌براوضاع اجتماعی نیم‌قرن، مجله‌وحید، شماره۳، سال هفتم، تهران ۱۳٤۸
۵۰ـ نقدی بر مجموعه سوم آثار شیخ اشراق، راهنمای کتاب شماره‌های ۵

و ۶ و ۷ سال ۱۳۴۹
۵۱ــ نقدی بر سیره‌الفلسفیهٔ رازی، مجله وحید سال دوم، شماره ۲، تهران ۱۳۴۳
۵۲ــ نقدی بر قاموس الیوم، مجله وحید، سال سوم، شماره ۱ تهران ۱۳۴۴
۵۳ــ عقل از نظر فلسفه و مذهب، مجله معارف اسلامی، شماره‌های ۱۲ و ۱۳ تهران ۱۳۴۹
۵۴ــ سهم ایرانیان در گسترش تمدن اسلامی، مجله معارف اسلامی اوقاف، شماره‌های ۱۷ تا ۲۲ تهران ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴
۵۵ــ الادب الفارسی، مجله الفکرالاسلامی، شماره‌های ۱۲ و ۱۳، محرم و صفر ۱۳۹۴
۵۶ــ حکمة‌الاشراق، مجلهٔ هنر و مردم، شماره ۱۴۹، تهران ۱۳۵۳
۵۷ــ وجود ذهنی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، اسفند ماه ۱۳۵۴
۵۸ــ سیر فلسفه در شرق، مجله هنر
۵۹ــ ترجمهٔ سیاسات مدنیه فارابی انجمن فلسفه ایرانی ۱۳۵۸
۶۰ــ تلخیص و ترجمه زبدةالبیان فی آیات الاحکام ۱۳۶۲ سازمان مطبوعاتی عطائی ۱۳۶۳
۶۱ــ ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابو عبداله محمدبن ابوبکر تبریزی بر دلالة الحائرین موسی‌بن میمون بوسیله سازمان مک‌گیل وابسته بدانشگاه مک‌گیل بوسیله آقای دکتر محقق طبع و نشر شده است. ۱۳۶۲
۶۲ــ فرهنگ معارف اسلامی در چهار مجلد (تألیف حاضر)
۶۳ــ نقد بنیاد ادب یا زمینهٔ ادبیات زیر چاپ

سلسله انتشارات

شرکت مؤلفان و مترجمان ایران

۱- تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از زرتشت تا رازی) از کهن‌ترین زمان تاریخی تا پایان قرن سوم هجری. شامل علل تشکیل و سقوط دولتها و سبب ظهور مخالفان حکومت‌ها و بوجود آمدن مذهبها و آئین‌هـای مختلف از قبیل: مذهب مهر- زرتشت - یهـود - مسیح- مانی - مزدك تا دین اسلام و همچنین انگیزه پیدایش فرقه‌های شعوبیه- معتزله- قرامطه- باطنیه- زیدیه- راوندیه- مسلمیه- شیعه- خرمیه- صوفیه و غیر اینها و تأثیر افکار و عقاید متقابل ایرانیان در فرقه‌های اسلامی و جلوه‌های فکری و سیاسی و فرهنگی و هنری و دینی شخصیت‌ها و خاندانهای بزرگ ایرانی در مقابله با بیگانگان و ایجاد راه‌حلهای مختلف فکری و سیاسی توسط آنان با شیوهٔ خاص علمی و تحقیقی برای نخستین‌بار در ایران مورد بررسی و استنتاج عمیق و دقیق قرار گرفته است. این کتاب در ۵۲۰ صفحه به قطع وزیری در آذر سال ۱۳۵۶ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده است.

۲- آدمك حصیری شاهکار آناتول‌فرانس نویسنده معروف فرانسوی ترجمه مهندس ناصح ناطق که در فروردین ۱۳۵۶ هجری در ۲۲۰ صفحه درتهران چاپ و منتشر شده است.

۳- سپیده (مجموعه اشعار دکتر علی صدارت متخلص به «نسیم») از شاعران استاد و نکته‌پرداز معاصر ایران که در ۲۷۰ صفحه بـه قطع‌وزیری در خرداد سال ۱۳۵۷ خورشیدی در تهران طبع و منتشر گردیده است.

۴- مزداپـرستی در ایـران قدیم تألیف: کـریستن‌سن محقق مشهور

دانمارکی ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا که در ۱۷۸ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.

۵ـ آنچه باید هر دختر جوان بداند تألیف: ماری وودآلن ترجمه و نگارش دکتر نصرت‌الله کاسمی که در ۲٤۸ صفحه چاپ و منتشر شده است.

٦ـ آنچه باید هر زن شوهردار بداند. تألیف: دکتر آندره آرتوس- ترجمه و نگارش دکتر نصرت‌الله کاسمی در ۱۸۰ صفحه چاپ و منتشر شده است.

۷ـ قصه ما بسر رسید نگارش سید محمد علی جمال‌زاده پیشوای نثرنویسان معاصر که در آبان ۱۳۵۷ خورشیدی در ۳۳۸ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.

۸ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از ظهور رودکی تا شهادت سهروردی) از آغاز قرن چهارم تا پایان قرن ششم هجری. دراین کتاب که در دو بخش و شامل ۹۲۸ صفحه می‌باشد نهضت‌های علمی و ادبی و سیاسی و فرهنگی و هنری و دیوانی و تصوف ایرانیان در قرنهای مذکور مورد تحقیق قرار گرفته است. تاریخ انتشار چاپ اول آذر ۱۳۵۷ خورشیدی.

۹ـ سفرنامه ابراهیم صحاف‌باشی تهرانی به اهتمام محمد مشیری که در دی ماه ۱۳۵۷. خورشیدی در یکصد صفحه به قطع وزیری چاپ و منتشر شده است.

۱۰ـ دیوان البسه مولانا محمود نظام قاری شاعر قرن نهم هجری به اهتمام محمد مشیری که مرداد سال ۱۳۵۹ خورشیدی در ۲۰۷ صفحه به قطع وزیری چاپ و منتشر شده است.

۱۱- دیالکتیك طبیعت و تاریخ نگارش دکتر انور خامه‌ای که در شهریور سال ۱۳۵۷ خورشیدی در ۱۵۵ صفحه به قطع وزیری چاپ ومنتشر شده است.

۱۲- چهل‌مجلس شیخ علاءالدوله سمنانی عارف‌بزرگ قرن‌هفتم وهشتم هجری به تحریر امیر اقبال سیستانی (نمونه نثر قرن هشتم هجری) به اهتمام عبدالرفیع حقیقت‌که چاپ اول آن‌دراردیبهشت سال۱۳۵۸خورشیدی در ۲۰۲ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۳- فرهنگ معارف اسلامی شامل اصطلاحات مربوط به علوم: فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام، تصوف، تفسیر، هیئت، نجوم، ملل و نحل، گاه‌شماری، ادبیات در چهار مجلد که جلد اول آن در اسفند سال ۱۳۵۷ و جلد چهارم در اردیبهشت سال ۱۳۶۳ خورشیدی برای نخستین‌بار در تهران‌چاپ‌و منتشر شده است.

۱٤- احسن‌التقاسیم فی‌معرفة‌الاقالیم تألیف محمد بن احمد مقدسی بیاری جغرافی‌نویس مشهور قرن چهارم هجری که برای نخستین بار بعداز هزارسال به پیشنهاد شرکت مؤلفان و مترجمان ایران توسط دکتر علینقی منزوی به زبان فارسی ترجمه و در اسفند سال ۱۳۶۱ خورشیدی در ۸۱۰ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر گردیده است.

۱۵- تاریخ ادبیات در ایران تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا (جلد پنجم) از آغاز سدهٔ دهم تا میانهٔ سدهٔ دوازدهم هجری . بخش یکم این مجلد در ۶۳۳ صفحه به قطع وزیری در خرداد سال ۱۳۶۲ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده و بخش دیگر در زیر چاپ است.

۱٦- تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از مولوی تا جامی) از آغاز قرن هفتم تا پایان قرن نهم هجری که در بهمن سال ۱۳۶۱ خورشیدی در

۱۱۰۲ صفحه در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۷- نویسندگان پیشگام در ادبیات امروز تحقیق و نگارش علی‌اکبر کسمائی که در بهار سال ۱۳۶۳ خورشیدی در ۱۸۰ صفحه در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۸- ایران در برخورد با استعمارگران تألیف دکتر سید تقی نصر

۱۹- تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از دشتکی تا هاتف) از آغاز قرن دهم تا پایان قرن دوازدهم هجری تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) (زیر چاپ).

۲۰- کلیات اشعار فارسی و عربی شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری به اهتمام عبدالرفیع حقیقت (رفیع) در ۷۰۰ صفحه (زیر چاپ).

۲۱- مسلمانان سیاه آمریکا تألیف پرفسور استین ادوم ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (زیر چاپ).